CHAPITRE III

LA SOLUTION ÉTHIQUE

I. — Le mal de vivre et les pièges de la Volonté

1. **Une pensée anti-dialectique.** — Le primat accordé à l'intuition sur la connaissance conceptuelle et, par voie de conséquence, aux réactions affectives sur les attitudes raisonnées, amène l'individu à prendre conscience du fait que le monde est constitué par un inlassable retour de l'insatisfaction, donc de la douleur et de la lutte.

La philosophie de Schopenhauer est farouchement anti-dialectique. L'essence de la vie étant constituée par l'insatisfaction, la condition humaine ne doit espérer aucun adoucissement, aucune amélioration, aucun *progrès*. Seule est possible la voie de la négation de la Volonté pour abolir en soi-même le Vouloir-vivre. Sinon, la loi commune demeure la douleur. Pour le philosophe, le terme de progrès est synonyme d'utopie, ou de chimère. Ce dernier mot revient à plusieurs reprises sous sa plume. A la chimère de l'au-delà, le XIX^e^ siècle a substitué celle de progrès. Challemel-Lacour relate un entretien durant lequel Schopenhauer lui répète, fermement, les remarques qu'il avait déjà faites dans *Le Monde* :

« Le progrès, c'est là votre chimère : il est le rêve du XIX^e^ siècle, comme la résurrection des morts était celle du X^e^. Chaque âge a le sien (...). Ces histoires sont comme les drames de Gozzi : les motifs, les incidents changent dans chaque pièce et ne se reproduisent jamais, il est vrai : mais l'esprit de ces incidents est invariable, la

catastrophe prévue, les personnages toujours les mêmes ; voici, en dépit de toutes les expériences et de toutes les corrections, Pantalon toujours aussi lourd et aussi avare, Tartaglia toujours aussi fripon, Brighella toujours aussi lâche, Colombine toujours aussi perfide et aussi coquette. »[1]

En ce sens, personne n'est plus éloigné de Platon que Schopenhauer et, bien entendu, la pensée hégélienne et toute sa filiation marxiste se situent aux antipodes de ses convictions, ainsi que, d'ailleurs, toute la pensée rationaliste française du début du XX^e^ siècle. Le philosophe rejette avec un mépris souverain toute métaphysique de l'évolution et du devenir, car la Volonté est une, intangible, uniforme, comme la Substance de Spinoza ou l'Absolu de Schelling. Pour Schopenhauer, l'histoire n'est qu'une immense tromperie, une succession d'apparences, sans contenu véritable et sans but. Seuls les événements intérieurs peuvent avoir une valeur et une consistance, parce qu'ils concernent directement la Volonté. Les événements extérieurs s'appliquent à la multiplicité, et la multiplicité n'est qu'apparence : ils ne prennent de valeur que par rapport à la Volonté personnelle de chaque individu. « Ce que l'histoire raconte, ce n'est en fait que le long rêve, pesant et embrouillé, de l'humanité » (*Monde*, vol. 2, chap. 38. — Cf. aussi *Parerga*, II, chap. 19, § 233).

2. **Volonté et déterminisme.**

A) *Le divorce essentiel de la Volonté.* — La Volonté, base de tout, n'a rien de commun avec la joie de vivre hellénique, cette sorte de déploiement radieux de l'instinct dans les limites de la raison. Elle est la force brute qui, aveugle et obstinée, se manifeste constamment, invariablement, dans le combat sans fin des petits et des grands égoïsmes. Le terme de *providence* recouvre en fait cette simple constatation que la Volonté, qui souffre les douleurs de la

1. *Revue des Deux-Mondes*, 15 mars 1870. Cf. *Monde*, III, § 35, et de nombreuses lettres, notamment à Frauenstädt.

vie, est elle-même à l'origine de la vie. En s'affirmant, la Volonté commet une faute, et elle expie cette faute en endurant les souffrances du monde. Il existe en effet un divorce essentiel de la Volonté avec elle-même : à chaque degré d'objectivation, la Volonté est en lutte contre la Volonté. « Au fond, cela tient au fait que la Volonté est obligée de se dévorer elle-même, car il n'y a rien en dehors d'elle, et elle est une Volonté affamée. De là, la course continuelle, l'angoisse et la souffrance. »

C'est surtout par ces descriptions et ces analyses que Schopenhauer est connu du grand public. A l'inverse du panlogisme de Hegel qui affirme que tout le réel est rationnel et que tout le rationnel est réel, Schopenhauer soutient que « la rationalité du donné est en raison inverse de la réalité ». Le Vouloir-vivre est l'Absolu parce qu'il ne se rapporte à rien, sinon à lui-même. Il est en même temps l'absurde, puisqu'il est sans origine et sans signification.

Peut-être pourrait-on ainsi appliquer à la pensée schopenhauerienne ce que, dans son *Essai sur le mal,* Jean Nabert dit de l'idée du mal radical chez Kant, qui répond tout ensemble à une nécessité logique de la recherche et à une expérience fondamentale, et aboutit à rendre raison de l'affirmation de l'injustifiable. On voit s'esquisser par là une philosophie (du) tragique dont nous verrons qu'elle est l'une des lectures essentielles de Schopenhauer.

B) *La vie est, par essence, douleur.* — Car la vie est par essence douleur. Le divorce essentiel de la Volonté dont nous avons parlé vient du fait que le monde est le produit d'un faux pas de cette Volonté, d'un acte initialement insensé qui n'aurait jamais dû se produire. Anaximandre ne disait-il pas déjà que l'homme est une erreur de la nature que nous expions par la mort ? Schopenhauer considère l'existence du mal comme inhérente à la nature même de l'univers. Dans sa fureur de continuer, de se perpétuer, la vie, qui est « une lutte pour l'existence avec la certitude d'être vaincu », n'est que le renouvellement infini de ce mal,

car nous sommes comme les agneaux qui jouent sur la prairie, tandis que le boucher choisit déjà des yeux l'un ou l'autre d'entre eux comme victime. Ainsi suffit-il de voir les hôpitaux, les prisons, les champs de bataille et tous les lieux où se cache la misère pour se rendre compte que véritablement, s'il existe un enfer, c'est bien sur cette terre. *Seule la douleur est positive* ; le bonheur est négatif, il n'est point la donnée originelle, qui est la souffrance de l'insatisfaction. Il ne nous vient pas de lui-même, mais représente toujours la satisfaction d'un désir, c'est-à-dire la solution apportée à un manque : « Mais avec la satisfaction disparaît le désir, et par conséquent la jouissance. Donc, la satisfaction et le bonheur ne sauraient être en aucun cas davantage que la libération d'une douleur, d'une nécessité » (*Monde,* IV, § 58).

La joie, la satisfaction, ne sont donc que la cessation provisoire, ou plutôt la suspension, de la douleur ; elles se transforment immédiatement en ennui, car la vie de chaque individu est constamment balancée entre la souffrance du désir et l'*ennui* de la satiété. Le « divertissement » pascalien, remède théorique à l'ennui, est un nouveau piège de la Volonté, car si la vie est répétition, l'ennui est le mal du temps, celui que l'homme, qui « trouve le temps long » (la langue allemande emploie le terme expressif de *Langeweile*), redoute comme il redoute la souffrance[1] : il se définit comme le retour du temps, comme la répétition toujours renouvelée de cette insatisfaction et de cette souffrance. *Qui auget vitam auget et dolorem.* L'équation fondamentale demeure toujours la même : vouloir, c'est vivre, et vivre, c'est souffrir.

Ainsi l'homme se sent-il attiré vers un monde meilleur, où seraient supprimées les souffrances et les luttes. Il rejoint par là la sagesse la plus haute, celle qui nous est enseignée

1. Dans son excellent ouvrage sur le philosophe (*Schopenhauer*, Seuil, 1979), Didier Raymond considère que l'ennui est le problème spécifique de la philosophie de Schopenhauer.

par la philosophie du Bouddha, dans les *Quatre vérités sublimes* du *Sermon de Bénarès* : l'existence, c'est la douleur, et la douleur est universelle ; la cause de la douleur est le désir ; la douleur peut cesser si l'on bannit le désir ; cet état de béatitude est obtenu par la contemplation, et finalement par l'extase. Mais pour ce faire, grâce à l'effort et à l'ascèse, l'homme doit retrouver la liberté et échapper à son propre déterminisme.

C) *Déterminisme et téléologie de la nature.* — Il existe en effet un déterminisme immanent à la structure même de l'univers : malgré les ambiguïtés de la doctrine schopenhauerienne de la Volonté[1], une donnée apparaît clairement dans son analyse : la Volonté n'est libre que dans un sens, celui où elle échappe au monde sensible. « Tu peux faire ce que tu veux, écrit le philosophe, mais, à un instant donné de ta vie, tu ne peux vouloir qu'une chose déterminée, et absolument rien autre que cette chose » *(Liberté de la Volonté)*. Tant que la Volonté demeure soumise au principe de raison, elle est esclave. Elle ne saurait être libre qu'en soi et en dehors du phénomène. La liberté est transcendantale, et réside dans l'*esse*, l'*essentia*, non dans l'*operari*, l'*existentia*. D'où — Schopenhauer le souligne fortement — l'immortel mérite de Kant d'avoir établi la distinction entre caractère intelligible et caractère sensible. Il faut que la Volonté soit libre en soi, car sinon la négation du Vouloir-vivre serait impossible. Mais dès qu'elle s'objective, elle est nécessairement livrée au déterminisme. L'homme ne fait jamais que ce qu'il veut, et pourtant il le fait de façon nécessaire. Mais cela tient à cette donnée essentielle qu'il *est* déjà ce qu'il *veut*. En conséquence, *quidquid fit necessario fit*.

Sans doute l'homme jouit-il, dans l'échelle des êtres, d'une liberté relative. Mais ce caractère de nécessité des motifs et des raisons demeure en tout état de cause et, dans

1. Cf. p. 36-37.

l'acte même de la volition, l'expérience de liberté n'est qu'illusoire : elle s'explique par l'ignorance où nous nous trouvons des causes par lesquelles nous sommes déterminés à agir. Se référant à la doctrine kantienne de la liberté transcendantale ou du caractère intelligible, Schopenhauer nie toute espèce de liberté dans l'ordre empirique. Je peux, dit-il, tenir un pistolet et me dire : je vais me tuer. Mais un motif plus important me retient, joie de vivre ou peur de la mort. Je peux faire ce que je veux, mais je ne peux pas le vouloir. La liberté d'indifférence n'existe pas : loi qui se traduit pour l'homme par l'immutabilité du caractère. « Ni nos actions, ni le cours de notre vie ne sont notre œuvre, mais bien ce que personne n'imagine : notre être et notre existence. » C'est pourquoi, dès sa naissance, chaque individu a sa vie toute tracée. Le même déterminisme se retrouve à tous les niveaux dans la nature inanimée, chez l'animal et chez l'homme. La différence de vocabulaire entre les « excitations », les « motifs » et les « raisons » ne s'applique qu'au phénomène. La conscience individuelle a l'illusion de la liberté, mais cette illusion n'atteint pas la Volonté en soi. Le phénomène, en tout temps et en tout lieu, est soumis à la nécessité, au sein de cette mystérieuse force, inquiétante et surhumaine qui roule tous les êtres dans un même flot de douleur.

Car il y a une téléologie de la nature. La loi de continuité fait que la Volonté procède par degrés *(natura non facit saltus)* et la loi de compensation veut que la survie de l'espèce soit en tout état de cause assurée, par exemple grâce à une forte augmentation des naissances après une guerre ou une épidémie.

C'est justement là, dit Schopenhauer, que se révèle le côté métaphysique de la nature. Il admet la *generatio aequivoca*, mais tient pour absurde la naissance subite d'un être supérieur à partir d'un degré inférieur. Il faut que les conditions favorables soient réunies, et alors, après d'innombrables fois où le serpent a pondu des œufs d'où

sortaient des serpents, voici qu'enfin naît un lézard ; le moment venu, le chimpanzé a donné naissance à l'homme. C'est ainsi que le hasard, qui nous paraît si aveugle et si désespérant, s'intègre dans un plan d'ensemble du monde et de l'évolution de la vie. Il existe des lois supérieures, mais elles transcendent le point de vue individuel, ainsi que tout ce qui relève des facultés limitées de l'homme, c'est-à-dire le principe de raison.

Il y a donc une sorte de « fatalisme transcendantal ». C'est pourquoi l'*instinct* animal revêt aux yeux de Schopenhauer une grande importance. Car il est le type même des manifestations de ce Vouloir-vivre qui est le principe de l'univers. Il ne s'agit pas (comme le dira encore Ravaisson en parlant de l'habitude) de la finalité intelligente qui, selon les doctrines classiques, détermine l'organisation de l'univers, mais d'une finalité purement inconsciente, dont Bergson tirera sa théorie de l'élan vital et sa vision de l'instinct et de l'intelligence comme deux directions divergentes prises par ce dernier.

L'instinct animal représente ainsi le dépassement de l'égoïsme et cette sorte de vision plus haute qui est l'illusion au sens positif *(« Wahn »)*. A l'origine de cette vision, Schopenhauer place l'esprit même de l'espèce, qui, en tant que Vouloir-vivre tout-puissant, vient relever la capacité limitée de connaissance dont est doué l'individu, car sans son intervention ce dernier, préoccupé de son moi égoïste et borné, sacrifierait l'espèce à sa propre survie. Le *Wahn*, c'est l'illusion qui s'empare de l'individu afin que soit assurée la continuité de l'espèce. Mais le terme de *Wahn* dépasse le sens étroit d'*illusion* : malgré une apparente diversité constituée par les phénomènes, c'est-à-dire par son objectivation, la Volonté, nous le savons, est d'une unité parfaite. Elle transcende donc l'individu et se sert de lui pour atteindre des buts qui le dépassent. C'est pourquoi elle est obligée d'user d'un stratagème, en laissant croire à l'individu qu'il poursuit sa satisfaction personnelle alors qu'en réalité il travaille dans l'intérêt supérieur de l'espèce. Le *Wahn* est un moyen employé par la nature pour faire œuvrer à son profit l'être individuel. L'exemple le plus frappant et le plus général est celui de l'amour sexuel.

3. **La métaphysique de l'amour sexuel.** Toute sa vie, le penseur de Francfort a affiché, en des formules souvent brutales et caustiques, son mépris de la femme. Il estime au chapitre 27 du second volume des *Parerga* intitulé « Des femmes » (notons

qu'il emploie le terme péjoratif de *Weiber*) que la femme est faite pour l'enfantement et les soins du ménage. Elle n'est point taillée pour les travaux physiques ou intellectuels importants ; elle est une sorte de grand enfant qui, vivant dans l'instant et doué de peu de force, doit compter sur la ruse et se livre quotidiennement à l'art consommé de la dissimulation. — « Taceat mulier in theatro », s'écrie Schopenhauer, louant les Grecs d'avoir fermé aux femmes les portes du théâtre...

Mais ces affirmations à l'emporte-pièce qui ont contribué à rendre le philosophe populaire correspondent en fait à une *conviction intellectuelle* profonde. Comme le dit André Fauconnet, il n'est pas misogyne par boutade, mais par système et, à l'exception peut-être de Platon, il est le premier à avoir donné une théorie certes discutable, mais cohérente, de l'amour, qu'il résume devant Challemel-Lacour en une phrase péremptoire : « L'amour, c'est l'ennemi. » Après avoir, dans ses leçons philosophiques de 1820, souligné que l'affirmation de la Volonté est d'abord affirmation du corps avec, d'une manière générale, deux conséquences égoïstes : l'amour sexuel et l'injustice — il expose cette théorie, d'une plume particulièrement brillante, au chapitre 44 du second volume du *Monde*, intitulé « Métaphysique de l'amour sexuel » (« Metaphysik der Geschlechtsliebe »)[1], ainsi qu'au chapitre 42 (« Vie de l'espèce »). Rémy de Gourmont, dans sa *Physique de l'amour*, la synthétisera un siècle plus tard en disant : « Le but de la vie, c'est tout simplement le maintien de la vie. »

A tous les degrés d'objectivation de la Volonté, le but premier de la nature est de perpétuer les espèces.

1. Que l'on a tort de traduire en français par « Métaphysique de l'amour », ce qui constitue en fait un véritable faux-sens, ou tout au moins une grave insuffisance. Schopenhauer a bien pris soin d'écrire *Geschlechtsliebe*. Cela est d'autant plus important qu'en allemand *Geschlecht* signifie sexe, mais aussi espèce. Le terme réunit donc les deux éléments essentiels de la théorie : amour sexuel et survie de l'espèce.

d'assurer coûte que coûte leur survie. La finalité de l'amour, de toute cette conquête, cette mimique, cette recherche qui gouvernent le monde, est de composer, dans un perpétuel recommencement, la génération suivante. Les modalités de l'union sont absolument sans importance. Et si Schopenhauer décrit avec un talent remarquable les affres du mal d'aimer, souffrance et bonheur mêlés (« *croce e delizia* », chantera Alfredo dans *La Traviata* de Verdi), c'est pour rappeler brutalement que la douleur d'amour ne saurait être le propre d'un individu éphémère, mais qu'elle est « le soupir de l'espèce » et que les organes sexuels sont « le foyer de la Volonté » *(der Brennpunkt des Willens)*, par opposition au cerveau, qui est le foyer de la représentation. Et il proclame, non sans cynisme, qu'il s'agit tout uniment de faire en sorte que « chaque Jeannot trouve sa Jeannette ». Et encore, dit-il, il modère ses termes, renvoyant pour plus de clarté au langage d'Aristophane...

Dans l'acte de procréation s'exprime en effet, avec une force et un aveuglement inouïs, l'affirmation la plus puissante du Vouloir-vivre, pour lequel la survie de l'espèce est la donnée cardinale. D'où l'importance de la conception, dont le philosophe souligne la gravité avec laquelle elle a lieu chez l'animal, qui ne « sait » pas, mais œuvre instinctivement pour l'espèce. D'où également l'importance du rapport sexuel dans la vie, en tant que tel d'abord, et ensuite comme thème littéraire inépuisable, comme source de paix et de guerre *(L'Iliade...)* ou comme objet de plaisanterie.

L'amour n'est donc qu'un piège. Il est même le piège suprême, car le but de la nature — la continuité de l'espèce — ne peut être atteint que par un appel à l'égoïsme sous forme de satisfaction personnelle, ressort principal de l'individu moyen. La nature fait intervenir en ce sens une illusion, qui est l'instinct sexuel. Celui-ci se manifeste à travers un certain nombre de données : pour l'homme,

virilité, c'est-à-dire aptitude à la reproduction[1] ; et chez la femme, formes physiques désirables, santé, jeunesse et beauté. Ainsi peut remporter la victoire, derrière le premier et long regard d'amour échangé par chaque couple d'amants, ce Vouloir-vivre qui, perpétuellement, ne cherche qu'à se recréer lui-même.

On peut objecter que l'amour vrai transcende largement l'instinct de procréation, les fins de l'amour dépassant la simple prorogation de l'espèce, dans une ambition qui vise, comme le rappellent Maurice Blondel ou Georg Simmel, au progrès et à la victoire de l'amour véritable, dans lequel la vie, spiritualisée par la raison, se transcende elle-même. Schopenhauer ne nie pas le caractère positif de l'amour, mais ce caractère n'apparaît que dans l'un des termes : le philosophe a, en effet, bien défini à la suite de Platon les deux composantes de l'amour : ἔρος et ἀγάπη, *amor* et *caritas*, en particulier au § 547 des *Neue Paralipomena,* où il relève l'ambivalence du terme *Liebe,* qui caractérise à la fois la *caritas,* fondée sur la pitié et la reconnaissance de l'unité métaphysique des êtres, et l'*amor,* manifestation de la Volonté de l'espèce dans la poursuite de ses buts égoïstes. *Amor* et *caritas* ont une racine commune : « Dans l'un comme dans l'autre en effet, ce qui agit à travers l'individu, c'est son substrat métaphysique, situé au-delà de l'individualité et de l'apparence : c'est le Vouloir-vivre, une fois en tant qu'esprit de l'espèce — lorsqu'il s'efforce de perpétuer et de maintenir la pureté de son type — et dans l'autre cas lorsqu'il s'élève, là aussi, au-dessus de l'individualité et que, reconnaissant

1. Schopenhauer expose sa théorie de l'homosexualité dans son *Annexe à la métaphysique de l'amour sexuel.* Il constate l'existence de la pédérastie, en particulier chez les Anciens, et estime que les hommes trop jeunes ou trop vieux ne peuvent engendrer que des êtres diminués : l'espèce y perd. La pédérastie, pratiquée en général par des hommes d'âge, est donc un dérivatif et, pour la nature, un moindre mal (*Monde*, II, chap. 44). Et, dans ses *Neue Paralipomena,* il écrit : « La beauté d'une fille est à la beauté d'un garçon ce que le pastel est à la peinture à l'huile. »

sa propre identité dans des êtres différents, il amène l'un à se soucier de l'autre. » L'amour véritable s'enracine dans la pitié. Les femmes sont des êtres instinctifs, intuitifs, d'une raison souvent moins développée que chez les hommes. En revanche, elles dépassent ces derniers dans le domaine de l'amour fondé sur la pitié, à laquelle elles sont particulièrement sensibles. Voilà le ressort moral essentiel qui est mis en jeu dans le processus de libération de l'homme, car « tout amour véritable et pur est pitié, et tout amour qui n'est point pitié est égoïsme *(Selbstsucht)* » (*Monde*, IV, § 67).

II. La compassion, « phénomène éthique fondamental »

1. **La capacité de souffrance consciente.** La morale préconisée par Schopenhauer est une morale de l'*affectivité*. Ou, plus exactement, il existe une morale de la justice, qui se fonde sur des principes négatifs et n'a de valeur que dans la banalité de la vie collective et sociale, puisqu'elle est tout bonnement la limitation de l'injustice ; mais au-dessus d'elle se situe la morale véritable, celle qui dépasse l'affrontement des égoïsmes et, à travers la pitié et la reconnaissance de l'unité des êtres, fait accéder le sage à la résignation[1].

La supériorité de l'homme sur les autres êtres, par laquelle il est seul en mesure de découvrir la voie du salut, c'est précisément un don particulier : sa capacité de souffrance consciente. Pour arriver à cette conscience de la douleur, deux voies d'ailleurs souvent réunies sont possibles : l'*expérience personnelle*, vécue, de la souffrance, à partir de laquelle s'éveille notre conscience de la douleur universelle, et d'autre part la constatation *sympathique* au sens fort du terme de la douleur d'autrui reconnue comme étant la nôtre propre : c'est là le fondement même

1. Cf. p. 84 sq.

du phénomène de la pitié. A côté de la conscience que l'on peut prendre de la douleur d'autrui, l'expérience personnelle de la souffrance constitue en effet le deuxième chemin (δεύτερος πλοῦς) qui mène à la sagesse. Nous pouvons même considérer, dit le philosophe, que c'est en général par celui-là que la plupart y parviennent, et que « c'est la douleur ressentie par l'individu lui-même, et pas seulement celle dont on prend conscience, qui amène généralement la résignation complète, souvent d'ailleurs seulement à l'approche de la mort » (*Monde*, livre IV, § 68). La conversion de Rancé a pour origine un immense choc affectif survenu à travers une grande douleur personnelle ; car rares sont les hommes chez lesquels la simple connaissance intellectuelle de la douleur suffit pour percer le secret du principe d'individuation, et pour provoquer cette universelle pitié qui leur fait reconnaître la souffrance universelle comme étant également la leur propre.

Phénomène capital dans la vie morale, la pitié est analysée particulièrement aux § 14, 15 et surtout 16 du *Fondement de la morale*. Ce ressort essentiel, condamné — pour des raisons diverses d'ailleurs par Platon, par Spinoza, par Kant qui le considère comme strictement sans valeur, et par Nietzsche qui y verra une forme plus subtile de l'amour de soi, mais dont Aristote fait l'un des moments principaux de l'action tragique, Schopenhauer en étend l'importance à la vie tout court. Pour lui, cette identité essentielle sentie et reconnue dans l'intuition a une valeur cardinale dans l'ordre même de la connaissance : elle est l'intuition par excellence, la clef de l'univers ou, comme il est dit en termes mystiques, le miracle : au-dessus de l'entendement — commun, rappelons-le, à l'animal et à l'homme — et au-dessus du sujet connaissant, la pitié est intuition immédiate de l'être.

Il est bien évident, dans ces conditions, que notre terme de *pitié* ne saurait convenir exactement, même si on le délivre de toute nuance péjorative de condescendance, voire de mépris. Schopenhauer, au demeurant, n'utilise pas le mot *Erbarmen,*

employé dans la liturgie et qui signifie *prendre pitié* (*Gott, erbarme dich unser ; Seigneur, prends pitié ;* Κύριε ἐλέισον). Il lui préfère celui de *Mitleid(en)* qui veut dire *souffrir avec,* et que nous pouvons littéralement traduire par les équivalents grec et latin de *sympathie* et de *compassion,* en leur rendant toute la puissance affective de leur sens étymologique. Nous ne pouvons donc employer le mot de *pitié* qu'en référence à cette définition fondamentale.

Schopenhauer estime que, si l'on peut s'apitoyer sur autrui, il n'est pas possible, au contraire, de se réjouir avec lui. Le bonheur ou le bien-être des autres nous laissent indifférents. Cela vient, dit-il, du fait que la douleur est le seul élément positif, alors que le plaisir et la satisfaction sont choses négatives, c'est-à-dire absence ou suppression temporaire de la douleur. Il n'existe en fait que du *Mitleiden,* et pas de *Mitfreude.*

Le principe fondamental de toute morale authentique se résume, selon Schopenhauer, dans cette formule : *« Neminem laede ; imo omnes, quantum potes, juva. »* Car il s'agit avant tout de combattre l'égoïsme qui, lui, nous dit : *« Neminem juva ; imo omnes, si forte conducit, laede »*, et même : *« Imo omnes, quantum potes, laede. »* Le problème est donc simple : « Opposer à cet égoïsme et à la méchanceté un joueur qui soit de force égale et même les dépasse, c'est la question de toute morale. *Heic Rhodus, heic salta* ! » L'égoïsme étant « le ressort anti-moral » par excellence, l'absence de toute motivation égoïste est, par conséquent, le critère de la moralité d'une action.

A travers cette éthique du sentiment, dans laquelle Ernest Seillière est allé jusqu'à voir « un hasardeux monument de romantisme moral », on peut certes rattacher Schopenhauer aux théories volontaristes du souverain bien, qui considèrent que le pur sentiment — et singulièrement les sentiments désintéressés ou altruistes — peut fournir la règle de la moralité. La théorie qui se rapprocherait peut-être le plus de Schopenhauer serait celle de Adam Smith qui, un demi-siècle plus tôt, exposait dans *The Theory of Moral Sentiments* (1759) sa conception de l'éthique. Mais pour Smith, qui essayait de trouver une solution au problème moral du siècle des Lumières (définie comme la loi de Dieu, la conscience

morale semble insuffisante pour expliquer nos motivations), si la réponse est dans une dialectique qui va de l'égoïsme à la sympathie, cette dernière est encore une impulsion irréfléchie et partiale : il s'agit donc de rationaliser et de canaliser le pur sentiment pour en faire un véritable devoir social, notion qui paraît étrangère à l'éthique schopenhauerienne. De son côté, Max Scheler rappelle dans *Nature et formes de la sympathie* la doctrine de Schopenhauer, mais pour en faire un examen critique, en reprochant au philosophe d'avoir défiguré la pitié pour la transformer en un mouvement vers la souffrance, ce qui, dit-il, a donné prise aux critiques de Nietzsche. Et il redira dans *Le sens de la souffrance* que l'on ne saurait conférer une signification à cette dernière qu'en la plaçant dans la lumière de l'idée de sacrifice.

Il n'en reste pas moins qu'aucun philosophe n'a insisté avec autant de force sur ce ressort moral essentiel qu'est la pitié.

2. **La reconnaissance de l'unité des êtres.** — Si autrui devient le but final de ma propre Volonté, si je veux directement son bien comme je veux le mien, cela suppose que, d'une manière ou d'une autre, je *m'identifie* à lui, c'est-à-dire que je supprime toute différence entre lui et moi, sur laquelle précisément se fondait l'égoïsme. Mais, étant donné qu'il ne m'est pas possible de me mettre exactement à la place de l'autre, je ne puis m'appuyer que sur la connaissance que j'ai de lui, sa représentation dans ma tête. « C'est le phénomène quotidien de la pitié, c'est-à-dire de la participation immédiate, indépendante de toute autre considération, d'abord à la souffrance d'autrui et par là au soulagement ou à la suppression de cette douleur, où réside en dernière analyse toute satisfaction, tout bien-être et tout bonheur. Seule cette pitié est la véritable base de toute libre justice et de tout amour humain authentique. »

C'est toujours au § 16 du *Fondement de la morale* que Schopenhauer traite de l'unité des êtres. Il souligne combien le processus de la pitié, qu'il qualifie de « phénomène éthique fondamental », est étonnant, voire mystérieux : « Il est, en vérité, le grand mystère de l'éthique », celui où le mur qui sépare les individus se trouve brusquement abattu et où, pour ainsi dire, le non-moi devient moi. Cette percée vers la

lumière, cette *Durchschauung principii individuationis* est la véritable clé de tout comportement moral. Et Schopenhauer rappelle (*Monde,* IV, § 63) l'initiation du néophyte à la sagesse indienne : devant lui défile la série des êtres, vivants et inanimés, et sur chacun d'eux est prononcé le mot invariable, que l'on appelle pour cette raison la *« Formule » (mahavakya)* : *« Tatoumes »* ou, plus correctement, *« Tat twam asi » (Tu es cela, Tout cela, c'est toi),* puisque la Volonté est d'une unité absolue et que sa fragmentation n'est qu'illusoire.

Ainsi se trouve dévoilé le secret du monde, grâce à la reconnaissance de l'unité fondamentale constitutive de tous les êtres, qui nous est révélée à travers la pitié. Schopenhauer donne la justification métaphysique de cette dernière au chapitre II du *Fondement de la morale* (§ 21 et 22) intitulé « Explication métaphysique du phénomène éthique fondamental » : l'individuation n'est qu'un simple phénomène, né de l'espace et du temps, qui sont les formes des objets à travers la capacité de connaissance du cerveau et qui, nous le savons, se trouvent donc être purement subjectives. La multiplicité des individus est, elle aussi, subjective, c'est-à-dire présente seulement dans ma représentation. « Le christianisme dit : Aime ton prochain comme toi-même. Moi, j'ai dit : reconnais-toi réellement toi-même dans ton prochain, et reconnais la même chose dans tout le reste » (*Neue Paralipomena,* § 232).

De ce principe découlent deux vertus, l'une négativement : la *justice*, car la pitié me retient de faire du mal à autrui ; l'autre positivement, la plus belle, qui est l'*amour du prochain,* car la pitié me pousse à faire le bien pour autrui. Schopenhauer rejoint ainsi, en le citant, le Rousseau du *Discours sur l'origine de l'inégalité* ainsi que les philosophes chinois, qui admettent l'existence de cinq vertus cardinales *(Tschang)* : pitié *(sin)*, justice, politesse, sagesse et sincérité. Mais, la différence des caractères étant innée et immuable, la pitié véritable ne saurait être que le propre de l'homme bon, car le méchant possède sa

méchanceté comme le serpent ses crocs et son venin. *Velle non discitur,* a dit le précepteur de Néron.

La morale abstraite est donc stérile, et aucune vertu ne peut être pratiquée à partir d'elle. Au contraire, la reconnaissance de l'unité fondamentale des êtres fonde en raison le véritable comportement éthique. L'individu se souvient ainsi de l'unité primitive qui caractérisait la Volonté avant son objectivation dans la multiplicité des êtres : *Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est...*

Schopenhauer insiste particulièrement sur *l'unité de l'homme et de l'animal.* A ses yeux, la différence entre les deux ne tient qu'à un facteur secondaire, qui est l'intellect, c'est-à-dire le degré de connaissance dont l'individu est capable. Nous savons que le philosophe aimait beaucoup les chiens et que son caniche Brahma, auquel il donnait dans l'intimité le nom de *Atma* (« l'âme du monde »), a tenu dans sa vie une place non négligeable, au point que son testament contient une mention spéciale pour l'avenir du chien. En effet, dit Schopenhauer, l'animal — et particulièrement le chien — est l'expression la plus véridique de l'âme naturelle, et il oppose souvent l'attitude instinctive et franche de l'animal à la raison de l'homme qui amène mensonge et dissimulation : « Ce qui me rend si agréable la fréquentation de mon chien, dit-il à Frauenstädt, c'est la transparence de son être. Mon chien est transparent comme un verre. » Le regard de l'animal, et singulièrement de l'animal mourant, dénonce d'une manière particulièrement sensible cette communication avec l'âme universelle. Et Schopenhauer explique, dans *Le fondement de la morale,* pourquoi il est normal que l'on éprouve davantage de pitié pour l'animal que pour l'homme, en exprimant sur ce point son désaccord complet avec Kant qui, dans *Les fondements de la métaphysique des mœurs,* soutient que l'homme n'a de devoirs qu'envers lui-même et que si les mauvais traitements infligés aux animaux contreviennent à cette loi, c'est seulement parce qu'ils affaiblissent chez l'homme le sentiment de la moralité. De telles affirmations, dit Schopenhauer, sont révoltantes, car une morale de ce genre méconnaît le principe fondamental de l'univers, à savoir l'unité absolue de tous les êtres. Rien, dit le philosophe, ne choque notre sentiment moral autant que la cruauté : nous pardonnons tous les crimes sauf la cruauté, parce qu'elle est précisément le contraire de la pitié. « La pitié pour les animaux est tellement

liée à la bonté du caractère que l'on peut à coup sûr prétendre qu'un homme cruel envers les animaux ne peut être un homme bon. » Schopenhauer s'élève contre la cruauté de Descartes et de Spinoza, cite élogieusement les Anglais qui, par leur comportement et leurs lois, protègent les bêtes et, soulignant par ailleurs l'aspect positif du christianisme dans sa valorisation de la souffrance, exprime sa déception de ne pas y trouver mention de la pitié pour les animaux. Il voit dans cette omission une grave lacune sur le plan éthique pour une doctrine par ailleurs si proche du brahmanisme et du bouddhisme.

Cette vision éthique amène le philosophe à condamner les chasses à courre et les courses de taureaux, mais surtout la vivisection, et à soutenir les théories végétariennes, en nuançant toutefois son point de vue, car, dit-il, la douleur augmente à mesure que s'accroît la clarté de la conscience.

3. **La palingénésie.** — C'est de la notion de justice que Schopenhauer part pour exposer son opinion sur la métempsychose. Il existe, dit-il, une justice éternelle qui gouverne, non plus l'Etat, mais l'univers entier. Elle ne dépend pas des institutions humaines, elle est infaillible, invariable et sûre. « Si l'on pouvait placer toute la douleur du monde dans l'un des plateaux de la balance et toutes les fautes dans l'autre, le fléau serait certainement en équilibre. » Afin de reconnaître cette vérité, il est nécessaire de s'élever au-dessus de l'individualité. C'est pourquoi elle est inaccessible à la plupart des hommes (sauf au génie, qui se reconnaît, non comme individu, mais comme espèce). Voilà la raison pour laquelle la sagesse indienne a créé le mythe de la réincarnation ; il établit que tous les maux que l'on peut infliger à d'autres êtres sont expiés exactement dans les mêmes conditions au cours d'une vie ultérieure. Celui qui torture un animal renaîtra sous cette forme, sera torturé à son tour, et subira une mort identique (*Monde,* IV, § 63).

La Volonté étant une et indestructible, rien de ce qui a été ne saurait cesser d'être. Seule la forme varie. L'immutabilité du caractère, les qualités innées de l'individu, laissent supposer que chaque existence n'est que

la continuation d'une existence antérieure, sous une autre forme peut-être, mais toute naissance est une *re*naissance. Le philosophe insiste bien sur le fait que la métempsychose est un mythe créé à l'intention du peuple. Mais, dit Schopenhauer, le mythe oriental est supérieur, car il s'approche davantage de la vérité et ne possède aucun élément qui ne soit tiré de notre monde même. En revanche, il ne peut présenter à la vertu sa récompense que sous une forme négative : *non adsumes iterum existentiam apparentem* ; ou, comme l'enseigne le Bouddha, tu atteindras le *nieban,* c'est-à-dire l'état dans lequel n'existent point ces quatre choses : pesanteur, âge, maladie et mort. C'est pourquoi Pythagore, Platon et Empédocle ont adopté le mythe, et c'est pourquoi aussi, dit le philosophe, le peuple chez lequel il est en honneur est le plus ancien et le plus « majeur » de la terre. Le mythe de la métempsychose s'éloigne seulement de la vérité en ce qu'il transpose dans le futur ce qui existe dans le présent. En particulier, il enseigne que mon être intérieur se retrouve chez d'autres après ma mort, alors qu'en réalité il y est déjà de mon vivant, en vertu du principe de l'unité universelle, et que la mort n'est qu'une illusion[1].

Schopenhauer, d'ailleurs, préfère au terme de *métempsychose* celui de *palingénésie,* qui signifie re-naissance. Car la métempsychose figure le passage de ce qu'injustement nous appelons l'âme dans un autre corps, alors que la palingénésie s'applique à la destruction d'un individu et à la formation d'un individu nouveau, la Volonté demeurant ce qu'elle est et recevant un nouvel intellect. « L'individu se décompose donc comme un sel neutre, dont la base se combine ensuite avec un autre acide pour former un sel nouveau » (*Parerga,* II, chap. 10, § 140). Le bouddhisme possède une doctrine exotérique, qui est la métempsychose, et une doctrine ésotérique, la palingénésie, accessible seulement aux esprits supérieurs.

1. Cf. p. 81.

Nous remarquerons que Schopenhauer n'a sans doute pas connu le bouddhisme à la lettre, au moins de manière profonde (les écrits de la philosophie extrême-orientale figurent parmi les rares œuvres qu'il ne lisait pas dans le texte et connaissait seulement à travers les travaux et traductions des orientalistes), mais il en a assimilé l'esprit, qui correspondait à ses propres réactions et à sa propre attitude intellectuelle. En effet, son « bouddhisme » est une sorte de syncrétisme où se mêlent des tendances de la philosophie indienne et chinoise. En particulier, il reprend les thèmes contradictoires qui sont ceux de l'âme universelle et de l'âme individuelle d'une part, des réincarnations d'autre part, l'un appartenant au brahmanisme, l'autre à la pensée bouddhique. Nous sommes donc en présence d'une synthèse, qui prend sa place dans une conception « occidentalisée », pour ainsi dire, dans laquelle nous retrouvons néanmoins les deux thèmes essentiels : le monde est douleur (Bouddha) ; les créatures sont une (brahmanisme), avec comme corollaire le principe très important de la pitié, venu du jaïnisme. En effet, si les exigences de la pitié envers toute créature sont formulées dans le *Livre des actions et des rétributions (Kan Ying P'ien)* de la philosophie chinoise, la mystique brahmanique ne se soucie nullement de l'éthique, et n'exige pas de l'homme qu'en vertu de l'identité de l'âme universelle il éprouve de la compassion pour les autres êtres. Le commandement de la *non-violence (ahimsâ)* et la pitié en général sont pratiquement ignorés de la pensée indienne ancienne, celle des *Oupanichads*. *C'est bien Bouddha qui est le fondateur véritable de l'éthique de la pitié, qu'il donne comme condition à l'ahimsâ.* En revanche, il rejette la doctrine brahmanique de l'âme universelle et de son identité avec l'âme individuelle. Schopenhauer, lui, reprend l'un et l'autre thème. — La doctrine de la réincarnation est également conforme aux données de la pensée brahmanique, dans la mesure où celle-ci proclame l'unité de tous les êtres, vivants ou inanimés. C'est l'*âtman-brahman,* où l'âme individuelle s'identifie à l'âme universelle, et le *samsâra*, ou transmigration des âmes. Le bouddhisme rejette la première notion pour développer la seconde. Schopenhauer en fait l'amalgame.

III. — La négation du Vouloir-vivre

1. **Les voies du salut.** La négation du Vouloir-vivre, qui est la condition du salut de l'homme, vient tout naturellement se fonder sur la doctrine de la pitié : grâce à la compassion, nous prenons conscience de l'unité de tous les êtres, du fait que l'individu n'est rien, et du néant du monde. La seule voie qui soit offerte à l'homme est donc de s'arracher à cet univers d'illusion.

Normalement, la Volonté s'affirme ; elle est une poussée aveugle lorsque la conscience n'intervient pas, une force délibérée et réfléchie lorsqu'apparaît cette dernière. « Le contraire, la négation du Vouloir-vivre, intervient lorsque le Vouloir vient échouer sur cette connaissance ; alors, ce ne sont plus les phénomènes individuels portés à la connaissance qui agissent comme motifs du Vouloir, mais la connaissance intégrale de la nature du monde, au moment où l'être arrive à saisir les Idées, qui reflète la Volonté et devient un calmant de cette Volonté, de telle sorte que la Volonté s'abolit librement elle-même » (*Monde,* IV, § 54).

Dans ce processus de négation de la Volonté, nous retrouvons *les deux voies* à travers lesquelles il peut s'accomplir, et qui d'ailleurs bien souvent se rejoignent : ou bien la prise de conscience de l'énigme du monde, qui nous aide à transcender la douleur ; ou bien la négation du Vouloir uniquement au moyen de la connaissance proprement dite, c'est-à-dire, en schématisant, la voie *affective* et la voie *rationnelle,* avec, la plupart du temps, une combinaison des deux.

A travers la com-passion, Schopenhauer privilégie malgré tout la voie affective comme moyen d'opérer ce que Georges Bastide — dans la perspective d'un spiritualisme personnaliste — appellera la *conversion spirituelle,* démarche philosophique fondamentale [1] : les philosophies réflexives appellent à ce mouvement de conversion de la conscience que, explicitant le contenu philosophique de l'attitude de Socrate, Platon a, le premier, exprimé dans l'allégorie de la caverne sur laquelle s'ouvre le septième livre de *La République*. La philosophie de Maine de Biran et celle de Lachelier, la philosophie bergsonienne de l'intuition, avec la *torsion* sur soi-même qu'elle exige de la

1. Cf. Georges Bastide, *La conversion spirituelle,* coll. « Initiation philosophique », PUF, 2e éd., 1966.

conscience, sont redevables à l'expérience de la conversion spirituelle, qui est une expérience personnelle, souvent négative : prise de conscience du caractère illusoire des ombres chez Platon, hypothèse du malin génie dans la première *Méditation* cartésienne, réveil du sommeil dogmatique chez Kant, toutes démarches que le romantisme traduira dans l'expérience parfois tragique du malheur de la conscience, et dans laquelle Georges Bastide distingue un triple aspect : l'expérience de l'échec, l'expérience de l'erreur et l'expérience de la faute, assorties d'une « exigence positive d'unité par référence à laquelle s'établit le diagnostic négatif d'une universelle pluralité empiriquement inconciliable », exigence que Spinoza exprime ainsi : *unum verum bonum communicabile sui.* Cette conversion consiste essentiellement « dans la prise de conscience, en intériorité, d'une dimension qui se définit par la radicale inversion de celle dans laquelle se disperse la connaissance empirique », domaine de la foi native, gouvernée par la curiosité utilitaire et la volonté de puissance.

Ce qui, dans les philosophies de la réflexion, est acte pur de la conscience, se fonde d'abord chez Schopenhauer au cœur de l'affectivité. Cette démarche n'exclut pas la nécessaire intervention de la représentation, mais celle-ci, qui n'est pas toujours secondaire, est toujours *seconde.* La méthode schopenhauerienne est d'abord une méthode intuitive ; c'est ensuite seulement qu'elle est réflexive, au sens de retour sur soi. Elle n'est donc pas sans parenté, comme nous le verrons, avec la méthode existentielle.

Ainsi l'homme peut-il arriver à découvrir l'essence même de la Volonté et partant le mystère du monde. La négation de la Volonté, grâce au phénomène de la com-passion, lui donne la lumière[1].

Dans le chapitre intitulé « Physiologie des plantes », Schopenhauer indique que, par elle-même, la Volonté est dénuée de perception. De même que le soleil a besoin des objets pour réfléchir sa lumière, de même la Volonté ne prend conscience d'elle-même que grâce à l'intellect. Il n'y a, dit le philosophe, aucune raison de croire à l'existence

1. Ce sera le « *Durch Mitleid wissend* » du *Parsifal* de Wagner, à travers les trois expériences successives de la mort du cygne, de la souffrance d'Amfortas et du baiser de Kundry.

d'intelligences supérieures à l'intelligence humaine, « car nous voyons que celle-ci suffit déjà à donner à la Volonté cette connaissance qui lui permet de se nier et de s'abolir, acte par lequel disparaît l'individualité et conséquemment l'intelligence, en tant qu'elle est un simple outil de la nature individuelle, donc animale » (*Monde*, vol. 2, chap. 48).

Au départ, nous trouvons la connaissance uniquement destinée au service de la Volonté. Elle n'intervient que pour remplacer les excitations du monde végétal par une forme plus évoluée, celle des motifs. L'élément matériel, à mesure que l'on s'élève dans la hiérarchie des êtres, s'organise de plus en plus, et c'est de cette organisation que naît la conscience. L'homme supérieur, le *génie,* est précisément celui chez lequel se rencontrent les plus grandes possibilités de connaissance (*Monde*, vol. 2, chap. 31). Et le *saint* peut jouir de cette suprême liberté qui est celle de la Volonté en soi, mais n'intervient presque jamais dans le monde sensible. Le sommet de l'art n'est-il pas la peinture religieuse de Raphaël et du Corrège, où l'artiste, après avoir représenté la Volonté dans la hiérarchie de ses objectivations, la représente enfin au moment où elle se nie elle-même, au moment où se dévoile définitivement le secret du monde ? Voici la résignation, le grand mot de la fin, le dernier avant la béatitude suprême, celui qui forme le thème central du § 68 du livre IV du *Monde* : « La Volonté se détourne désormais de la vie (...). L'homme parvient à l'état de renoncement volontaire, la résignation, la tranquillité véritable, l'absence complète de Vouloir. »

2. **La mort comme dés-illusion et comme apparence.** — Mais, dira-t-on, cette victoire définitive sur l'illusion, n'est-ce pas tout simplement la mort qui nous la donne ?

Robert Misrahi remarque qu'il y a dans la philosophie allemande, de Hegel à Nietzsche et de Schopenhauer à Heidegger, une espèce de constante de la pensée de la mort, et que toute la philosophie de Schopenhauer est une méditation sur la mort.

Très frappé, en particulier, par la disparition de son père, Schopenhauer semble en effet avoir été constamment hanté par l'idée de la mort et par le besoin irrésistible de lui trouver une explication, pour élucider cette opposition entre un monde de lumière et un univers de souffrance, entre le sentiment du caractère éphémère des choses et de la pérennité de l'Idée.

D'autre part, nous retrouvons ici les lignes de force de la pensée romantique, pour laquelle la mort est une sorte d'ivresse, un opium intellectuel dont on se sert un peu par jeu. Et qui pourrait dire avec certitude que le *nirvâna* schopenhauerien est à l'opposé de cette quiétude enivrante qui est celle de la mort dont on a pu rêver ? Comme le souligne Adorno, cette *ivresse de la mort* n'est pas étrangère à Schopenhauer. On pense ici également à Feuerbach qui, dans ses *Pensées sur la mort et l'immortalité* et ses *Compléments et explications sur l'essence de la religion*, rappelle que seul celui qui est mort ignore l'égoïsme, et va jusqu'à écrire : « La mort que l'on connaît communément en tant que telle n'est pas la mort véritable ; la mort temporelle, la mort organique présuppose une mort intemporelle, métaphysique. Cette mort véritable, métaphysique, c'est — Dieu. »

La mort lève l'illusion de la conscience qui sépare les êtres. Elle est « la fin temporelle du phénomène individuel temporel », l'abolition de l'intellect et le retour à l'état où n'existe plus la distinction entre sujet et objet. « La perte de l'intellect que la Volonté subit à travers la mort la Volonté est la substance dont le phénomène disparaît ici, et en tant que chose en soi elle est indestructible — est le *léthé* précisément de cette Volonté individuelle, sans lequel elle se souviendrait des nombreux phénomènes dont elle a déjà été la substance. » Le caractère mystérieux de la mort subsiste pour la majorité des humains. Mais en fait, « la mort est la grande remontrance faite par le cours des choses au Vouloir-vivre, et plus précisément à l'égoïsme qui lui est essentiel. Et on peut la concevoir comme une punition de

notre existence. C'est le couteau qui tranche dans la douleur le nœud formé dans la volupté au moment de la conception, et la destruction violente de l'erreur fondamentale de notre être : c'est la grande désillusion. Au fond, nous sommes quelque chose qui ne devait pas être. C'est pourquoi nous cessons d'exister ». Il y a en effet une corrélation étroite entre la procréation et la mort. Car la vie n'est rien autre qu'un « changement continuel de la matière, sous la constance de la forme », et la mort une sorte de sommeil dans lequel l'individualité appartient au domaine de l'oubli. Cette grande dés-illusion au sens positif du terme, c'est-à-dire de victoire sur l'illusion, c'est le retour de l'être à l'unité primitive de la Volonté. La crainte de la mort est donc chose inutile, car seul un esprit borné peut redouter la mort. Comme l'a dit Spinoza, « *sentimus, experimurque, nos aeternos esse* ».

Ainsi, pour ce que l'on appelle « le commun des mortels », la mort représente la grande *dés-illusion* inévitable et généralement involontaire, le règlement de l'illusion vitale pour solde de tout compte. Mais aux yeux du sage, elle est en même temps *suprême illusion parce qu'apparence,* puisque l'individu n'est rien et que la mort individuelle n'est au regard du Tout qu'une misérable péripétie. Dans ce sens, le problème de la mort volontaire, c'est-à-dire du *suicide*, revêt une valeur particulièrement significative.

Schopenhauer ne s'explique pas le suicide des amants, qu'il a toujours considéré comme mystérieux. Il est incompréhensible, dit-il, que des amants contrariés dans leurs amours choisissent la mort et décident de mourir ensemble, au lieu de supporter jusqu'au bout tous les inconvénients de la vie et de l'amour, puisque la vie dans leur amour est malgré tout pour eux la béatitude suprême[1]. Et, d'une façon générale, le suicide — dont Camus dira qu'il est le seul problème philosophique vraiment

1. Schopenhauer n'a pas l'idée de la liaison étroite entre l'amour et la mort comme accomplissement, comme « achèvement », que Wagner illustrera si bien dans *Tristan et Isolde*, et que Marcuse reprendra plus tard au plan purement philosophique.

sérieux — est à ses yeux une chose absurde et sans intérêt. Le suicide est une sorte de question posée à la nature, dont on exige la réponse. Mais c'est là une action maladroite, puisqu'elle supprime la conscience qui, précisément, devait recevoir cette réponse. Werther, qui, en cessant de vivre, espère trouver une nouvelle vie, commet au fond la même erreur que les stoïciens, lesquels, malgré leur mérite, imaginent que vivre et souffrir ne sont pas des termes indissociables : en réalité, le suicide n'est que le point de départ de nouvelles tortures. Il est à la négation de la Volonté ce que l'objet individuel est à l'Idée. Il nie l'individu, non l'espèce. Sans trêve, par la réincarnation, la Volonté fait renaître les individus par millions pour de nouvelles vies et de nouvelles souffrances. Il est un seul cas où le philosophe considère que la mort délibérée n'est pas absurde : c'est celui de la mort par inanition volontaire, car alors l'homme cesse de vivre parce qu'il a cessé de vouloir. Cette mort doit être déterminée par l'absence d'alimentation ; telle une lampe qui s'éteint lorsqu'il n'y a plus d'huile.

3. Les trois morales.

A) *Justice et théorie du droit naturel.* — La morale schopenhauerienne ne manque pas d'originalité en ce sens qu'elle se fonde sur des notions purement *négatives,* à commencer par celle d'injustice. Rien au sujet d'un véritable idéal politique ou social, d'un ordre rationnel, d'un impératif quelconque du cœur ou de la raison à la manière kantienne.

Le comportement de l'homme, dit Schopenhauer, est normalement fondé sur la cruauté et sur l'égoïsme. Ensuite, lorsqu'il s'élève sur le plan moral, il obéit à la justice, à la charité, à l'ascétisme. En effet, si l'on excepte la morale pratique des *Aphorismes sur la sagesse dans la vie,* il y a dans la philosophie de Schopenhauer, comme l'a très justement remarqué Théodore Ruyssen, trois morales, dont chacune se relie étroitement à la métaphysique dont elle procède : la morale de la justice, la morale de la pitié, la morale de l'abnégation.

C'est principalement aux § 61 à 63 du *Monde* que le philosophe donne son point de vue sur la morale de la

justice. L'injustice, dit-il, est le caractère propre de l'action d'un individu, qui étend l'affirmation de la Volonté en tant que manifestée par son propre corps, jusqu'à nier la Volonté manifestée par la personne d'autrui. Mais l'égoïsme de chacun cherche à se préserver de l'égoïsme des autres : de là naît la morale de la justice qui prévient le crime par la terreur de la punition. Elle garde donc intacte l'illusion sur laquelle se fonde l'égoïsme, c'est-à-dire l'idée de pluralité des êtres.

Ainsi, dans cette hiérarchie des trois morales, la justice ne saurait se situer qu'au plus bas échelon : elle règle les simples rapports moraux élémentaires, car elle a seulement pour fonction de préserver l'individu de l'injustice. La pitié, elle, enseigne l'assistance à autrui, qui est un devoir positif. L'abnégation, c'est l'école de la grandeur d'âme, de la renonciation et de l'ascèse, dans laquelle se rencontrent les vertus de l'ascétisme hindou et de la morale chrétienne.

Au contraire de la pitié, la justice n'est qu'*une conduite rationnelle négative,* la limitation apportée par l'Etat et le droit objectif aux empiètements de la Volonté d'autrui sur ma Volonté. La justice, vertu kantienne et spinoziste, est une vertu politique et rationnelle, purement défensive et négative, et n'a donc aux yeux de Schopenhauer aucune valeur.

En ce qui concerne le droit et la politique, la doctrine de Schopenhauer se fonde donc essentiellement sur l'homme intérieur, et ne met aucunement l'accent sur les possibilités de bien-être apportées par l'Etat et ses institutions.

Loin de partager l'optimisme d'un Pufendorf, le philosophe fait une analyse de l'idée de droit naturel dont, dit-il, Hobbes n'a pas saisi le caractère *a priori,* et dont Kant, dans sa *Doctrine du droit,* donne une théorie d'une insigne faiblesse. Pour Schopenhauer, le droit naturel apparaît comme vain. En effet, le droit est une notion négative, et la théorie du droit ne saurait être qu'un chapitre de la morale. La manifestation la plus puissante de la Volonté, c'est celle que nous trouvons dans l'égoïsme de l'individu, comme l'ont décrit notamment La Rochefoucauld et Hobbes dans

le premier chapitre de son *De cive*. A partir de l'égoïsme, c'est la notion d'injustice qui est première, et non celle de droit. Quelle que soit son utilité empirique, la loi n'aura jamais, selon l'expression de Simone Goyard-Fabre, qu'une valeur *instrumentaire* . Elle est « la morale retournée » ou, en d'autres termes, comme l'ont déjà indiqué Platon dans *La République* et le *Criton* et Aristote au livre III de *La Politique* , une convention. L'homme va donc de la politesse, qui est « la feuille de vigne de l'égoïsme » permettant le fonctionnement minimum de la vie collective et sociale, jusqu'à l'Etat, qu'engendre le contrat social : ainsi s'opère le passage du droit à la loi. Mais cette dernière demeure un « concept sans vie ». Elle est simplement la traduction pratique d'une nécessité sociale et rationnelle, celle de la « morale close » dont parlera Bergson dans *Les deux sources de la morale et de la religion.*

L'exigence de justice étant négative, il faut l'imposer de force : tel est le rôle de l'Etat, né de l'égoïsme, organisme créé par l'homme, qui en assume la charge, et n'ayant pour fonction que la limitation de l'égoïsme[1]. L'Etat est à son tour une manifestation du principe de raison, une illusion nécessaire. Là encore, Schopenhauer s'oppose aux théories en vogue à l'époque, surtout à celle de Hegel, pour lequel l'Etat est le principal éducateur de la vertu individuelle, et même à celle de Kant, qui s'attache au droit naturel dont la société permet l'exercice. Dans *Schopenhauer éducateur,* Nietzsche rappelle cette théorie de l'Etat, dont le triple but est la protection contre l'extérieur (droit international), contre l'intérieur (droit privé) et contre le protecteur lui-même (droit public).

Rien d'étonnant dès lors à ce que Schopenhauer manifeste une attitude conservatrice, voire « réactionnaire » et soutienne, dans sa vision politique et sociale, une théorie dont Jean Bourdeau

1. La race juive, avec son esprit positif et optimiste, est, dit Schopenhauer, le représentant par excellence de ce matérialisme utilitaire auquel nous soumet l'Etat, qui nous maintient dans son conformisme et mécanise la vie.

ira jusqu'à dire qu'elle est « tout imprégnée du conservatisme réactionnaire de la Sainte Alliance ».

Lorsqu'en 1848 la révolution ensanglante les rues de Francfort, Schopenhauer est très heureux de voir arriver les « culottes bleues » autrichiennes et leur offre même ses fenêtres pour tirer sur les insurgés. Il salue avec enthousiasme la défaite de la « canaille souveraine » et, dans son testament du 22 juin 1852, il prévoit un legs mis à la disposition du fonds berlinois de solidarité pour le secours aux familles de soldats prussiens tombés en 1848-1849 au service de l'ordre et de la légalité.

En effet, aux yeux du philosophe, la tendance utilitaire de l'Etat justifie également le régime, et ce régime, c'est la *monarchie,* système auquel vont ses préférences. Schopenhauer est persuadé de sa nécessité : le roi est la clef de voûte de l'ensemble politique, car sans lui tout le système s'effondrerait. Le roi représente cette assise solide de l'ordre et de la prospérité publique nécessaires au bien du peuple. Mais pour cela on doit lui reconnaître un droit de préséance qui lui donne son autorité et le rend indispensable. « C'est pourquoi on l'appelle justement "de droit divin", et c'est pourquoi il est la personne la plus utile dans l'Etat, lui dont aucune liste civile, aussi élevée soit-elle, ne saurait payer les mérites » (*Parerga*, II, chap. 9, § 126).

B) *Vers l'état de béatitude.* — La morale de la pitié conduit Schopenhauer, malgré toutes les critiques qu'il a pu faire, à une appréciation globalement positive des religions.

La position du philosophe face au christianisme est nuancée. Rejetant à la fois le théisme et le panthéisme, opposant sa cosmologie de la Volonté au panlogisme, il a toujours nié que son système fût un panthéisme et le définit comme un « *macranthropisme* ». Il reconnaît sur tous les plans la supériorité du bouddhisme, religion athée, et critique sévèrement le *Coran*, où il voit « la figure la plus affligeante et la plus indigente du théisme »[1]. Naturellement, une certaine sympathie l'attire malgré tout vers le panthéisme, doctrine de l'unité de

1. Le *théisme* est aussi l'erreur capitale du judaïsme, car admirer le Dieu de la *Genèse* qui proclame l'excellence de son œuvre conduit à considérer que nous sommes dans le meilleur des mondes. La religion juive est la plus rudimentaire et la plus mauvaise de toutes, elle n'a pas de tendance métaphysique. Elle est « un théisme absurde et révoltant ».

l'univers qui est aussi celle des *Védas* et qui, il faut le reconnaître, n'est pas sans analogie avec celle de la Volonté ; mais, selon lui, cette doctrine ne peut expliquer le mal et, d'autre part, le dieu du panthéisme est une sorte de principe inconnu, considéré comme premier, alors que la Volonté est l'objet de l'expérience intime et concrète de l'individu.

Pour ce qui est du christianisme, les écrits du philosophe ne manquent pas de jugements négatifs. Il en voit par exemple le côté défavorable dans les manifestations exagérées du romantisme : religiosité exubérante, adoration des femmes et prouesses chevaleresques, Dieu, la dame et l'épée. Mais surtout, Schopenhauer formule à l'égard du clergé de sévères critiques : face à l'humanité souffrante, les prêtres ne savent parler que de révélation et endorment la conscience humaine (on croirait entendre Marx). Le bouddhisme lui-même a perdu, dit-il, beaucoup de sa force en se figeant dès qu'il est devenu une religion officielle avec un clergé.

Mais nous trouvons aussi des jugements favorables : si le dogme du Dieu fait homme, pensée centrale du christianisme selon Hegel, ne rencontre chez Schopenhauer aucune audience, notre philosophe est proche du christianisme dans la mesure où il s'oppose au monde harmonieux de la pensée grecque, alliant paradoxalement l'athéisme de certains philosophes du XVIII[e] siècle aux intimes douceurs de la religiosité souriante et de la bienfaisante résignation. Car ce qui le frappe dans la doctrine chrétienne, en dépit de toutes les critiques qu'il lui adresse, c'est la supériorité de son éthique sur la morale grecque. « Réellement, le dogme du péché originel (affirmation de la Volonté) et de la rédemption (négation de la Volonté) est la grande vérité qui forme la substance du christianisme » (*Monde*, IV, § 70). Schopenhauer estime que ce dogme — dont Calderon a donné une excellente traduction — remplace dans la pensée chrétienne celui de la palingénésie, en tant qu'il instaure la pénitence au profit d'un autre individu. Sans doute, selon Schopenhauer, le christianisme actuel a-t-il dégénéré en un plat optimisme, mais sa grandeur intrinsèque demeure. La morale stoïcienne n'est jamais qu'une forme de l'eudémonisme. Elle n'a point, comme la morale chrétienne ou bouddhique, une tendance métaphysique et transcendante. Cette noblesse d'âme qui se fonde sur la connaissance dégagée du principe de raison est la marque du christianisme authentique, celui qui interdit de rendre le mal pour le mal. Cet amour du prochain (*caritas*, ἀγάπη) n'avait pas été reconnu comme une vertu, même chez Platon et chez Aristote, qui ne le mentionne pas dans son *Traité des vertus*. Certes, l'amour des hommes a toujours existé, mais c'est le christianisme qui en a fait un vrai dogme, devancé toutefois par le bouddhisme en Asie.

La reconnaissance de la supériorité de la morale chrétienne est liée à une notion particulièrement importante dans le christianisme : celle de la *puissance purificatrice de la douleur*. C'est à travers elle[1] que s'éveille dans le cœur de l'homme la conscience du monde comme vanité et de l'unité de tous les êtres qui atteint sa plénitude chez ces hommes supérieurs que sont les saints. Si, en fait, le sage hindou s'affranchit du monde grâce au raisonnement, le saint du christianisme lui est supérieur en ce sens que la victoire remportée sur le monde vient avant tout de l'expérience affective et vécue, que ce soit chez saint François d'Assise, Rancé ou Mme Guyon. Et si, dit Schopenhauer, le christianisme ne peut apparaître comme le berceau de la vraie religion, qui se trouve dans la pensée extrême-orientale (« de telle sorte que le christianisme serait un reflet de la lumière originelle de l'Inde à travers les ruines de l'Egypte »), c'est la figure du Christ qui en constitue l'élément le plus admirable, « cette figure éminente, pleine d'une vie profonde, d'une intense vérité poétique et d'une importance extrême, qui pourtant, malgré la perfection dans la vertu, la sainteté et la noblesse, ne laisse pas de nous apparaître dans un état de suprême douleur ». Schopenhauer souligne avant tout dans le personnage du Christ cet aspect rédempteur et ascétique qui est la composante essentielle de la négation de la Volonté. « Cette vérité fondamentale contenue dans le christianisme comme dans le brahmanisme et le bouddhisme, à savoir le besoin de salut, la nécessité d'échapper à un monde en proie à la souffrance et à la mort, et la possibilité qui en est offerte par la négation de la Volonté, c'est-à-dire par une opposition catégorique aux

1. Cf. p. 70-71 et 73 sq.

l'aventurier, l'artiste ou le comédien — c'est-à-dire, selon la formule de Pierre-Henri Simon, « les grands multiplicateurs de l'existence acceptée comme jeu » —, pour arriver à l'idéal ultime de vie héroïque. Peut-être Schopenhauer nous invite-t-il alors à passer de ce que Clément Rosset a appelé une philosophie de la justification qui s'efforce d'évacuer le tragique à une philosophie de l'approbation qui au contraire l'assume et lui donne sa place, une place essentielle, dans la réflexion et dans l'action. Il manque probablement à Schopenhauer cette « joie » qui sera celle de Nietzsche et dont l'alliance dionysiaque avec la tragédie constitue l'un des fondements de la philosophie tragique, dans son affirmation paroxystique, son *amor fati* qui *veut* ce qui arrive et, selon l'expression de Jean Grenier, permet de « transformer notre sort en destin ». Mais le « psychisme ascensionnel » dont parle Gaston Bachelard à propos de Nietzsche n'est pas étranger à Schopenhauer. Il est simplement développé dans l'ascèse personnelle. Lorsque le philosophe écrit dans *Le monde* (IV, § 68) que, contrairement aux hommes illustres de Plutarque, « ce n'est pas celui qui conquiert le monde *(der Welteroberer)* qui est digne d'admiration, mais celui qui le vainc *(der Weltüberwinder)* », il rappelle comme en écho le passage de Εἰς ἑαύτον où il disait que sa vie est une vie héroïque, faite d'un minimum de Volonté et d'un maximum de connaissance, et annonce ce passage capital des *Parerga* (II, chap. 14, § 172 *bis* et 341) auquel on n'a peut-être pas prêté suffisamment attention et où, fermant le cercle de sa méditation, il écrit :

« Il faut considérer la vie comme une sévère leçon qui nous est donnée (...). Une vie heureuse est impossible. Ce que l'homme peut réaliser de plus haut, c'est une vie héroïque : elle consiste à lutter sans relâche dans une sphère d'activité quelconque pour le bien commun et à triompher à la fin, sauf à être mal récompensé de ses efforts. »

Phrase à laquelle répondent les passages du *Mythe de Sisyphe* où Camus nous montre le héros dans l'acceptation

lucide de son destin et en même temps dans cette distanciation obtenue « à l'extrême pointe de l'extrême conscience », à l'égard des autres et à l'égard de soi, qui lui permet en fin de compte d'assumer le tragique en donnant de lui-même, sans référence à une quelconque métaphysique consolatrice, un sens à son effort et à son combat :

« La lutte elle-même vers les sommets suffit à remplir un cœur d'homme. Il faut imaginer Sisyphe heureux. »

tendances de la nature, cette vérité est sans comparaison la plus profonde de toutes » (*Monde*, vol. 2, chap. 48).

En fait, aux yeux du philosophe, toute religion est à la fois un besoin métaphysique de l'homme, certes, mais aussi une illusion, dans la mesure où elle est incapable d'exprimer la vérité — cette vérité qui ressemble à l'eau que l'on ne peut transporter sans l'aide d'un récipient — si elle ne fait pas appel au *mythe*. C'est dire l'importance que revêtent, dans les religions, les *dogmes* et les *symboles*. Mais ce qui importe, c'est la tendance morale qui constitue l'essence d'une religion, et non le mythe qui l'habille : *le contenu réel des religions est d'ordre éthique*[1]. On pourrait sans doute rattacher par là Schopenhauer à la tradition des Lumières, qui réduit la religion à la morale, mais il faut souligner que dans sa doctrine et c'est ce trait qui lui donne, nous semble-t-il, sa profondeur l'ordre moral du monde est *aussi*, comme le rappelle avec raison Alfred Schmidt, son ordre métaphysique.

C'est à partir de là que le processus de délivrance de l'homme commence par la compassion. Le *Mit-leiden* nous fait prendre conscience de l'unité absolue de tous les êtres et nous conduit à assumer la douleur des autres comme étant la nôtre propre. Dans le « Tu es cela » de la philosophie hindoue, le voile de Maïa se soulève, et la Volonté se détache de la vie. Mais le vrai sage, c'est-à-dire le saint, ne peut pas non plus accepter cette Volonté en elle-même, puisque c'est précisément elle qui est à l'origine de la vie. Faisant usage de sa liberté transcendantale (qui, comme le disait Malebranche, est « un mystère »), il parvient à obtenir que l'état de « vertu » devienne « ascèse » au moment où il s'engage vers la négation de la Volonté : la décision dernière, c'est la résignation, que les religions ne peuvent traduire qu'en s'aidant des oripeaux du mythe.

1. C'est en ce sens que Max Horkheimer a pu parler de la philosophie schopenhauerienne comme de la dernière grande tentative de sauver la substance du christianisme.

L'état de béatitude auquel aboutit la négation de la Volonté, c'est l'état d'où la douleur est absente, celui que nous atteignons un moment dans la contemplation esthétique, et auquel le saint est en mesure d'accéder définitivement. Il se caractérise avant tout par la disparition des manifestations de la Volonté. Et la négation de la Volonté entraîne dans la rédemption non seulement les hommes, mais la nature entière[1]. L'être qui parvient à ce niveau atteint le *nirvâna* bouddhique, terme qui veut dire extinction.

Mais le philosophe insiste sur le fait qu'il n'y a pas de néant absolu, car la notion même de néant est toute *relative* : le vrai néant, c'est justement notre monde, celui qui se trouve soumis au principe de raison. Ce que nous, nous qualifions de néant, est en fait l'être véritable, mais notre raison et partant la philosophie ne peut l'exprimer que négativement, et les termes employés : extase, illumination, ravissement, union avec Dieu, etc., ne sauraient nous donner qu'une faible idée de cette paix définitive qui illumine le visage des personnages de Raphaël et du Corrège : « Ce qui reste après l'abolition de la Volonté, c'est, bien entendu, pour ceux qui sont encore pleins de la Volonté, rien ; mais inversement, pour ceux chez qui la Volonté s'est détournée et niée, tout ce monde si réel pour nous avec ses soleils et ses voies lactées, c'est aussi — rien » (*Monde*, IV, § 71. Fin de l'ouvrage).

C) *Esquisse d'un pessimisme altruiste ?* — Il n'est certes pas impossible de déceler dans les écrits de Schopenhauer le dessein d'un pessimisme altruiste. Il distingue lui-même entre la rigueur de l'ascète et l'exercice de la vertu et de la miséricorde, répondant par là à l'opposition entre bouddhisme et brahmanisme. La morale de la justice est un premier pas, bien timide, vers l'abolition du principe d'individuation. Au-dessus vient la générosité, qui atteint la perfection lorsqu'on met autrui sur le même plan que soi-même, et parfois plus haut encore : c'est cet

1. Richard Wagner traduira magnifiquement cette idée dans « L'Enchantement du Vendredi saint » de *Parsifal*.

esprit de sacrifice qui anime les Leonidas, les Regulus ou les Decius Mus. Un autre témoignage en est la mort pour la défense de ses convictions, comme chez Socrate ou Giordano Bruno. Mais la manifestation éthique la plus noble, la plus élevée, c'est la résignation fondée sur la négation de la Volonté : elle procède, certes, des mêmes origines que la générosité, mais la dépasse infiniment : elle est, au sens pascalien, d'un autre « ordre ».

Mais qu'advient-il pour le commun des hommes ? Certains critiques ont voulu voir dans les écrits de l'âge mûr et déjà dans les *Aphorismes sur la sagesse dans la vie* un adoucissement de la doctrine trop rigide du philosophe. Marcel Hébert oppose, grâce à ce qu'il appelle « une heureuse inconséquence », le pessimisme absolu du jeune Schopenhauer au pessimisme relatif seconde manière. Selon lui, le Vouloir-vivre ne serait pas l'essence de l'être, mais une forme accidentelle, une sorte de déchéance, à laquelle peuvent remédier le désintéressement, la justice, la pitié. Mais c'est surtout Stanislas Rzewuski, dans un ouvrage au titre paradoxal [1], qui voit au-delà des positions catégoriques de la jeunesse, au-delà de la morale mystique et tranchante, une éthique beaucoup plus prudente et sage, une sorte de morale pratique à travers laquelle le philosophe, un peu à la manière de Fourier ou de Stendhal, trace pour les autres une ligne de conduite frappée au coin du réalisme et de la juste mesure.

Il y a certainement de cela dans la morale pratique de Schopenhauer. Mais le fondement philosophique de la doctrine demeure une grande exigence, d'une part à travers le caractère *personnel* du salut, d'autre part à travers la notion d'*effort* nécessaire pour atteindre l'état moral le plus élevé, qui est en somme une affaire *intérieure*.

Schopenhauer développe assez longuement le thème de la charité (*Fondement de la morale,* § 18), mais il l'envisage essentiellement sur le plan théorique, car pour lui le véritable sage est celui qui nie la Volonté, et donc élimine toute action positive. En aucun endroit de son œuvre, Schopenhauer n'a fait expressément un réel éloge du comportement altruiste, et la morale schopenhauerienne, qui est d'abord une morale de quiétude personnelle, est certainement, dans son essence, plus proche de l'idéal bouddhique que de l'idéal chrétien, et son éthique est une éthique fondamentalement *passive*. Comme le bouddhisme, Schopenhauer donne moins à l'homme de commandements qu'il ne lui impose de défenses.

Dans ces conditions, quelles améliorations pourrait-on

1. *L'optimisme de Schopenhauer,* Alcan, 1908.

espérer ? Schopenhauer, se fondant sur l'hérédité des caractères et sur la disparité physique, intellectuelle et morale des individus, préconise une solution qui lui apparaît malgré tout utopique — puisqu'il ne croit pas à une quelconque possibilité de progrès, du moins dans le domaine éthique —, mais que, dit-il, certains peuples ont mise en œuvre : « Nous en arrivons à la conviction qu'un ennoblissement réel et profond du genre humain ne pourrait pas tant être obtenu de l'extérieur que de l'intérieur, non pas tant par la doctrine et la culture, mais par le chemin de la génération. » Il cite Platon et son plan d'ennoblissement de la caste des guerriers, et se montre assez partisan de la castration des criminels.

Mais pour lui, l'essentiel demeure la négation individuelle de la Volonté : il convient avant tout de supprimer le désir. Le vrai remède n'est en effet, comme nous l'avons vu, ni la mort (et singulièrement le suicide, pure apparence et disparition d'un individu simplement phénoménal), qui ne porte pas atteinte au Vouloir, ni la sagesse stoïcienne dont l'illusion est de croire que l'on peut vivre sans souffrir. La solution, c'est *l'ascèse individuelle* : seules l'abstinence et la non-procréation peuvent amener à la longue la disparition de l'espèce humaine et du Vouloir-vivre en l'homme. Plus concrètement, Schopenhauer préconise comme moyens d'extinction du désir la résignation et l'indifférence dans l'ordre empirique, la contemplation et le mysticisme dans l'ordre spirituel[1]. La contemplation est ce détachement quasi mystique, cet état de véritable quiétude, comme l'ont vu les hindous et les mystiques tels que Mme Guyon. A ce stade, la sagesse est à bon droit considérée par Schopenhauer comme liberté, éternité et délivrance. Mais nous sommes en présence d'une philosophie de la contemplation et non de l'action. En conséquence, Didier Raymond peut rappeler non sans raison que, chez Schopenhauer, l'art est ennui contemplé, et la morale (éthique de la pitié et ascétisme) une morale de dégagement. « La philosophie n'est pas une échappatoire à l'ennui, mais une métamorphose de l'ennui : c'est-à-dire la conquête de l'indifférence, d'une sagesse qui réussira, en somme, à se "désintéresser" de l'ennui. L'itinéraire philosophique de Schopenhauer apparaît ainsi, considéré dans son ensemble, comme un long chemin qui va du désir au repos et de l'ennui à l'indifférence. »[2]

1. Démarche que l'on pourrait peut-être rapprocher de celle des soufismes.
2. *Op. cit.*, p. 181.

En revanche, Schopenhauer insiste sur la grande *difficulté de l'ascèse* et sur l'effort individuel qui doit être consenti pour parvenir à la conversion spirituelle. Cette négation du Vouloir, qui n'est jamais définitive à travers la prise de conscience du néant du monde et de l'universelle douleur qui élève l'homme au-dessus du commun, est constamment menacée, « comme si la Volonté devait en quelque sorte être poussée de force à se détourner de la vie et comme si, pour ainsi dire, une césarienne était nécessaire à sa renaissance ».

Mais si le renoncement est chose difficile, il est le privilège des forts. Le corps de l'homme fort et sain, dit Schopenhauer, exprime l'instinct sexuel. Mais le héros parvient à mater son propre corps et à le réduire à l'obéissance. « La chasteté volontaire est le premier pas dans l'ascèse ou la négation du Vouloir-vivre. » Car la vraie victoire, répétons-le, est une victoire *intérieure*. Schopenhauer revient ainsi aux sources de la pensée indienne, qui enseigne que le monde vrai se trouve à l'intérieur de nous-mêmes. Le philosophe est revenu à maintes reprises sur ce thème important : « On peut dire aussi que la doctrine de Kant nous amène à comprendre que le commencement et le terme du monde ne doivent pas être cherchés en dehors de nous, mais en nous. » Se référant à Aristote, il rappelle que se suffire à soi-même, être tout pour soi-même, pouvoir dire *omnia mecum porto,* est certainement la qualité la plus utile à notre bonheur. Et il place en tête de ses *Aphorismes sur la sagesse dans la vie* cette maxime de Chamfort : « Le bonheur n'est pas chose aisée : il est très difficile de le trouver en nous, et impossible de le trouver ailleurs. »

De la sorte, le filigrane de la pensée éthique schopenhauerienne et particulièrement de sa morale pratique pourrait n'être, ni la morale de la résignation qu'au demeurant peu d'êtres humains sont réellement capables d'atteindre, ni surtout la stérile tentation de tous les quiétismes, mais, avant la lettre, une philosophie existentielle tragique, dont nous évoquerons les grandes lignes à la fin du présent travail.

CONCLUSION

PRÉSENCE DE SCHOPENHAUER

L'actualité de Schopenhauer, pour reprendre une formule de Jules Chaix-Ruy, se fonde sur trois lectures possibles du philosophe : la première, sans doute la plus superficielle, en tout cas la plus littérale et la plus littéraire à la fois, celle qui a le plus contribué à la diffusion de ses écrits comme à la formation de sa légende, est la lecture pessimiste. La seconde, qui va plus loin, est la lecture irrationaliste. La troisième enfin, qui complète la seconde en alliant le côté métaphysique et le côté éthique dans une démarche d'allure très moderne, est celle de la philosophie (du) tragique.

1. **Le philosophe du pessimisme.** Si l'on se place au premier stade de l'analyse, la constatation est simple : c'est moins par sa philosophie proprement dite que par ses descriptions et réflexions pessimistes devenues célèbres que Schopenhauer a, d'une part, connu la notoriété et, d'autre part, exercé une influence parfois décisive sur la pensée et la littérature, notamment en France : le pessimisme, c'est l'aspect de la doctrine qui a essentiellement servi à la *vulgarisation* de la pensée schopenhauerienne.

Il n'est pas indifférent de rappeler tout d'abord que sa théorie est établie sur de solides bases et, en particulier, étayée par de sérieuses études scientifiques. Le philosophe a longuement étudié les sciences à l'Université, singulièrement les sciences biologiques, avec Hempel et

Blumenbach à Göttingen, avec Rosenthal et Horkel à Berlin. Nous connaissons son admiration pour Buffon, chez lequel il apprécie autant les compétences du naturaliste et du physicien que la réflexion du philosophe sur la nature et sur la mort. Nous savons sa reconnaissance à l'égard de Cabanis et de Bichat, chez lesquels il a pu retrouver l'assise « physiologique » de la Volonté. Nous dirons (bien qu'il lui reproche de confondre la notion de cause et celle de force) l'attention qu'il porte à la pensée de Maine de Biran, pour lequel la Volonté est une force qui nous est révélée par la conscience et les données du sens interne, et dont la philosophie a pour caractéristique, selon l'expression de Victor Delbos, « d'exclure le matérialisme et de limiter l'idéalisme ». Il a trouvé chez Rousseau le sens de la pitié et de la sympathie ainsi que ce pouvoir d'évocation intérieure qui caractérise la musique. Il a enfin apprécié dans les œuvres des moralistes la vision désabusée du monde, surtout chez Vauvenargues et chez Chamfort, qui avait déjà esquissé, de manière saisissante, la métaphysique de l'amour sexuel.

La confiance en l'homme défendue par Turgot et les philosophes du XVIII[e] siècle, et fondée sur la notion de progrès, va se trouver remplacée en l'espace d'un siècle par l'inquiétude humaniste. Cette « tragédie de l'humanisme », dont parle Jacques Maritain dans *Humanisme intégral*, met en cause la « raison » classique, la croyance en la bonté de la nature humaine et la vision anthropocentrique du monde, pour les remplacer par une conception qui favorise l'univers des instincts et des désirs.

D'autre part, il faut souligner la large diffusion de la pensée indienne en Europe au début du XIX[e] siècle. Alors qu'au siècle précédent l'intérêt s'était d'abord porté sur la pensée chinoise — en particulier grâce aux missionnaires qui avaient traduit Confucius —, la publication de l'*Oupnek'hat* par Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron en 1801-1802, le livre de August Wilhelm Schlegel *De la langue et de la sagesse des Hindous* (1808) et l'*Introduction à*

l'histoire du bouddhisme indien signée en 1844 par Eugène Burnouf ouvrent de grandes perspectives sur la pensée orientale. Schopenhauer y sera sensible et, à travers lui, bien d'autres penseurs et écrivains, de Thomas Mann (qui voit en lui « un mélange de Voltaire et de Jakob Boehme ») à Hermann Hesse et à Romain Rolland.

C'est à la fin du XIX[e] siècle que l'influence intellectuelle et surtout morale de Schopenhauer va s'exercer pleinement. Ainsi le philosophe de Francfort est-il regardé en Allemagne comme un véritable prophète de la « décadence », dans le nihilisme moral du théâtre de Friedrich Hebbel, dans l'humour désabusé d'un Wilhelm Raabe ou dans le rationalisme sceptique de Wilhelm Busch, puis, à travers Hebbel, dans les drames de la démystification du *principium individuationis* comme source du tragique qui seront écrits par Ibsen et Strindberg, par Georg Kaiser, et surtout par Gerhart Hauptmann.

Mais c'est en France qu'à la fin du siècle Schopenhauer devient, comme le dit Ernest Seillière, « le prophète et l'initiateur de la quatrième génération romantique » (1860-1890) : le mal du siècle n'est plus alors seulement un état d'âme ; il devient regard lucide jeté sur la vie et appuyé sur un pessimisme métaphysique qui remplace peu à peu l'optimisme rationaliste auquel 1848 avait porté un coup fatal, mais auquel également les philosophies de l'histoire venues de Condorcet et de Hegel ont donné, avec Auguste Comte et Karl Marx, une sorte de survie, en attendant que, à la fin de la première guerre mondiale, Oswald Spengler oppose dans *Le déclin de l'Occident* à l'optimisme scientiste et démocratique un pessimisme aristocratique et une méditation sur le destin et sur le relativisme historique, évoquant l'âme « apollinienne » et l'âme « faustienne » qui ont tant de ressemblance avec l'apollinien et le dionysiaque nietzschéens.

En instruisant sans hésitation et sans concession le procès de la condition humaine, Schopenhauer apparaît ainsi entre deux périodes de pessimisme, dont la seconde

sera fortement marquée par ses analyses. Certes, son influence s'est exercée sur les écrivains français d'une façon souvent diffuse, discontinue et variable, mais il est incontestable que, surtout après la guerre de 1870, dans la France républicaine et vaincue, sa doctrine a trouvé, à travers ce que Claude Digeon a appelé « la crise allemande de la pensée française », un large écho chez les adversaires du rationalisme et les tenants du pessimisme.

Même s'ils ne paraissent pas toujours devoir beaucoup à la pensée du philosophe, réalisme et naturalisme se trouvent plongés dans la mode schopenhauerienne. Déjà Balzac, dont la passion pour Swedenborg est connue, ramenait tous les phénomènes à l'action d'un fluide unique et s'était fait, en de sombres et cruelles descriptions, le peintre du désordre et de la souffrance, sans oublier la philosophie de la musique dont il donne l'illustration dans *Gambara* et *Massimilla Doni*. Nombre de romanciers naturalistes ont trouvé chez Schopenhauer une riche inspiration : au premier rang d'entre eux, Zola, peintre du désenchantement de l'âme, donne avec *Les Rougon-Macquart* « une épopée pessimiste de l'animalité humaine » (Jules Lemaître) et s'inspire directement de Schopenhauer dans *La joie de vivre*. Maupassant déclare avoir subi « l'influence ineffaçable » du philosophe. Huysmans, au pessimisme plus lourd et plus tendu que celui de Zola et de Maupassant, expose, avant son reniement, la doctrine schopenhauerienne par la voix de Des Esseintes dans *A rebours*. Octave Mirbeau développe avec un talent impitoyable l'idée pessimiste du renoncement, tandis que, sans oublier l'héritage de Flaubert, maître en scepticisme, les membres du groupe de Médan groupés autour de Zola, et notamment Henri Céard, font preuve d'une lucidité désespérée...

Schopenhauer n'avait pas exercé d'influence directe sur le romantisme français. Il a été découvert par le mouvement post-romantique, avec Jean Richepin, Edmond Rostand ou Mme Ackermann, dont l'œuvre

résonne de la plainte universelle. Il en va de même avec les Parnassiens : Théodore de Banville, Sully Prudhomme et, surtout, Leconte de Lisle qui décrit l'universelle tragédie du mal et l'acheminement progressif au nirvâna. C'est entre 1860 et 1880 que la mode schopenhauerienne bat son plein, et l'on voit même apparaître un nouveau type social, le « schopenhaueriste », décrit par Zola dans le Lazare de *La joie de vivre* et raillé par Alphonse Daudet dans *Tartarin sur les Alpes*.

Tandis que s'élèvent certaines voix discordantes comme celle d'Edgar Quinet (qui, dans la dernière partie de *L'esprit nouveau* publié en 1875 — intitulée « L'esprit nouveau de la philosophie. Philosophie du désespoir » —, entreprend, au nom de la philosophie républicaine, une réfutation du nouvel adversaire que, selon lui, suscite l'Allemagne, à savoir le pessimisme de Schopenhauer), une réaction se développe contre le positivisme parnassien : les symbolistes, dont Gérard de Nerval peut être considéré comme le père spirituel, sont souvent venus à Schopenhauer à travers Wagner, la musique et l'obscur. Leur pensée n'est pas sans ressemblances avec l'idéalisme des romantiques allemands : citons, dans l'héritage de Baudelaire, Villiers de L'Isle-Adam, Edouard Rod, Edouard Dujardin et la *Revue wagnérienne*, Theodor de Wyzewa et Edouard Schuré dont l'ouvrage *Le drame musical* marque l'année 1875 ; Jules Laforgue, qui se désigne comme un « pessimiste mystique », Maurice Maeterlinck qui décrit la fatalité et le mystère épars dans le monde et la vie, Henri-Frédéric Amiel enfin, dont le *Journal* a exercé une profonde influence sur l'évolution des lettres.

Après 1900 se produira, en particulier à travers l'étude de Niezsche, une réaction anti-germanique fondée sur une perception confuse de la menace allemande liée aux événements politiques et sur une dégradation de l'image de l'Allemagne en France. Mais, dans ces « années de braise » dont parle Péguy, le jeune Gide de *Si le grain ne meurt*, en

particulier, témoigne encore, avec Marcel Proust, de la présence de Schopenhauer. Auparavant toutefois, la critique psychologique ainsi que le roman d'analyse et le roman social avaient fait succéder à l'optimisme positiviste l'angoisse du doute métaphysique et la conception pessimiste de la vie : préparée de longue date à cette échéance par le pessimisme romantique et parnassien, la littérature s'apprêtait à subir fortement un pessimisme plus métaphysique, conforté par l'influence du roman russe. Il faut faire une mention particulière pour Tolstoï qui, surtout dans l'œuvre des dernières années, met à nu la condition humaine et dont les accents pessimistes, quoique tempérés par le thème constant de la conversion spirituelle, restent nourris de la morale schopenhauerienne et inspirés par la formule du philosophe qui disait que « la vie est une sorte d'histoire naturelle de la douleur ». C'est ainsi qu'on retrouve le pessimisme schopenhauerien — lié au pessimisme morbide de la volupté d'un D'Annunzio — chez les héritiers de la génération de 1850, tant dans la critique littéraire que dans le roman, dans la philosophie morale et sociale de Brunetière, les analyses de Jules Lemaître, le déterminisme pessimiste de Taine — venu assez tard à Schopenhauer après avoir subi l'influence de Hegel —, auxquels le Renan des *Dialogues philosophiques* avait, avant d'adopter une attitude critique à l'égard du philosophe, ouvert la voie en 1871. Il en va de même pour le pessimisme scientifique d'un Paul Bourget, la haine raisonnée de la vie d'un Edouard Rod, le pessimisme social de M. Bergeret chez Anatole France, en passant par la philosophie hautaine de « l'acceptation » prônée par Maurice Barrès, le désenchantement de Pierre Loti ou les analyses psychologiques de dramaturges aujourd'hui quelque peu oubliés comme François de Curel, Henri Becque, Henri Bataille, sans parler de la crise intellectuelle du jeune Maurras, qui se déclare « contemplateur à demi bouddhiste ».

La tradition de l'écriture pessimiste qui éclatera en

Allemagne et en Autriche chez Thomas Mann d'abord, chez Hermann Broch et Robert Musil ensuite, ou dans les descriptions brutales que Thomas Bernhard fait de la monstruosité de l'existence, reste présente dans la « nouvelle littérature ».

2. Le philosophe de l'irrationalisme.

A) *Pessimisme et irrationalisme.* — Mais, en approfondissant l'analyse, on peut constater que le pessimisme, aspect de sa pensée que Schopenhauer a certes voulu caractéristique, ne constitue qu'une partie, sans doute la moins profonde et la plus « mondaine », de sa philosophie. Clément Rosset estime carrément qu'il s'agit là d'un aspect mineur[1], et distingue deux niveaux de pensée auxquels la théorie de la Volonté aboutit, et que Schopenhauer a constamment mêlés : d'une part, la *critique du rationalisme,* le refus de toute interprétation intellectualiste du monde, qui détermine la description d'un univers absurde ; et, d'autre part, le *pessimisme,* c'est-à-dire une condamnation portée sur l'existence au nom de la critique du rationalisme : le monde est un lieu de souffrances que rien ne vient compenser.

Ainsi, dit Rosset, l'affirmation pessimiste porte une « ombre embarrassante » sur la critique du rationalisme, qui peut apparaître comme la *conséquence* d'un sentiment pessimiste, alors qu'elle en est la *cause,* et doit de toute façon en être distinguée, sous peine de succomber à la tentation d'invalider toute l'entreprise critique du philosophe. Il importe donc de dissocier pessimisme et irrationalisme, en substituant à la formule « le monde est sans joie, donc il est sans raison », sur laquelle s'est appuyée la critique moderne pour discréditer Schopenhauer, la formule « le monde est sans raison *et* (accessoirement) il est

1. « La gueule de bois de la bourgeoisie après 1848 », disait Charles Andler, qui n'aimait guère notre philosophe.

sans joie ». Dans cette perspective, la véritable nature de la philosophie de Schopenhauer (Rosset va jusqu'à parler de « scories » à propos des références à Platon, de la recherche d'une « sagesse » stoïcienne, de la morale fondée sur le renoncement), c'est l'affirmation du primat de la Volonté sur l'intellect.

B) *Le philosophe du romantisme.* — En ce sens, nous pourrions dire tout d'abord que Schopenhauer est le philosophe du romantisme. Cette assertion peut certes paraître paradoxale pour trois raisons : premièrement parce que Schopenhauer se serait récrié si on lui avait dit qu'il était « romantique », lui qui se voulait, au-delà des élans et des enthousiasmes, observateur froid et lucide du réel, et que, comme le dit Didier Raymond, s'il est romantique, c'est à l'écart de toute *idée* de romantisme. Ensuite, parce que Schopenhauer a eu au temps de son séjour à Weimar une expérience très marginale du romantisme qui va de Wackenroder à Zacharias Werner, et que les relations avec le Goethe olympien des années 1800 ont rapidement estompée ; tout au plus en a-t-il gardé, sur le plan formel, le goût de l'aphorisme, genre fort prisé des romantiques. Ainsi la pensée de Schopenhauer n'a eu aucune influence sur les deux grandes écoles romantiques allemandes — « cette révolution de l'Esprit absolu », écrit Richard Benz — qui ont fleuri, avant que sa philosophie soit connue, à Iéna d'abord, à Heidelberg, Berlin et Dresde ensuite, entre 1790 et 1830 (et nous avons vu qu'il n'a pas non plus exercé d'influence directe sur le romantisme français qui a pris d'une certaine manière le relais du romantisme allemand). La troisième raison, c'est que la philosophie allemande est très largement une philosophie du *devenir (Werden)*, alors que la philosophie schopenhauerienne est par excellence une philosophie de l'*être* (même s'il s'agit, dans maint de ses aspects, d'une philosophie de la dynamique de l'être).

Mais dans le même temps se produit ce « détrônement de

la raison » dont parle F. L. Mueller. Et c'est bien par là que l'humanisme pessimiste de Schopenhauer est la philosophie du romantisme, qui s'oppose au spiritualisme froid d'un Kant et affirme le dualisme fondamental de la Volonté et de la représentation, les tourments démoniaques de l'existence, le contraste essentiel entre la spiritualité et l'ascèse. On peut bien sûr rappeler que Hegel, Fichte et surtout Schelling sont, à leur manière, des philosophes du romantisme, en particulier à travers la vision du subjectivisme absolu. Mais n'oublions pas que Schopenhauer, malgré l'ironie dont il a fait preuve à l'égard du mouvement romantique, a été, dans sa jeunesse, un lecteur assidu du *Hyperion* de Hölderlin, des œuvres de Tieck, de Friedrich Schlegel, de Novalis. Ses considérations sur le monde rejoignent largement les préoccupations et les interrogations inquiètes de la *Weltschmerzliteratur,* représentée par des individualités aussi riches que diverses, comme Byron, Mickiewicz, Lamartine ou Lermontov, et qui, en Europe, coïncide à peu près avec l'époque de Metternich : l'éternelle amertume, l'insatisfaction lancinante du désir qui forment la trame de la *Lucinde* de Friedrich Schlegel autant que du *Tristan* de Wagner, la nostalgie de la mort, l'aspiration au néant sont bien des données romantiques. Mais les thèmes cardinaux sont, sans oublier la philosophie de la musique[1], d'une part le subjectivisme, d'autre part la notion d'unité.

Le subjectivisme est une partie de l'héritage de Kant : l'existence est un rêve (« Le monde devient rêve, le rêve devient monde », a dit Novalis), et c'est l'individu qui pose l'univers. De là le caractère éminent de l'intuition, privilège du génie : l'Absolu ne saurait être révélé que par l'expérience intérieure, la compassion, la musique.

Le romantisme n'a jamais laissé d'être obsédé par la notion d'unité et par la conscience du caractère tragique de l'individuation. Tel l'Empédocle de Hölderlin qui se

1. Cf. p. 50.

précipite dans l'Etna, le héros romantique fuit l'individuation qui est rupture de l'unité primordiale. Dans la mesure où l'on peut considérer les œuvres de Wagner comme achèvement — aux deux sens du terme — du romantisme, l'influence de Schopenhauer sur Wagner s'est avérée. Dans ses articles sur Wagner et Schopenhauer[1], Thomas Mann n'hésite pas à dire qu'il y a deux parties distinctes au sein de la philosophie de Schopenhauer : tout d'abord une philosophie de la Volonté, une conception qui révèle la puissance irrésistible de l'instinct, une doctrine « pan-érotique » (*welterotisch*) ; et ensuite une négation *intellectuelle* de la Volonté, qui n'est que la partie morale de la doctrine et n'en constitue pas l'essentiel.

Ainsi Schopenhauer a-t-il donné si l'on peut dire *a posteriori* la justification philosophique des intuitions romantiques fondamentales.

C) *La réaction philosophique contre l'intellectualisme.* — Au-delà des interrogations romantiques, Schopenhauer nourrit la réaction contre l'intellectualisme et, d'autre part, en affirmant que la volonté humaine participe de la Volonté universelle et non l'inverse, en privilégiant les forces inconscientes aux dépens de la représentation consciente, le philosophe se dissocie de la tradition idéaliste issue de Platon ; en s'appuyant sur la philosophie biologique du XIX[e] siècle à travers laquelle il exalte le rôle de l'intuition, de l'élan vital, du corps, il exercera en particulier une influence considérable sur Bergson.

La réaction contre l'intellectualisme et les zélateurs des droits imprescriptibles de la raison comme Julien Benda ou les défenseurs de l'intellectualisme rationaliste de Léon Brunschvicg apparaît à l'aube du siècle. On prend alors ses distances avec le pessimisme *moral* de Schopenhauer, et l'on se laisse aller en revanche à un vaste pessimisme de la *connaissance*. Comme le dit René-Marill Albérès, 1900 est

1. *Adel des Geistes (Noblesse de l'esprit).*

l'époque où les intellectuels s'estiment trompés par l'intellect. Mais cette réaction a été préparée dès la seconde moitié du XIX[e] siècle. Ce sont les premiers disciples de Schopenhauer qui ouvrent le chemin : Frauenstädt, Bilhartz, Mailänder, Hellenbach, Deussen, Paulsen, Raoul Richter, Vaihinger[1]. Vient ensuite, en Allemagne, puis en Europe et particulièrement en France, une série de penseurs qui leur emboîtent le pas : Julius Bahnsen, qui décrit la dialectique du Vouloir et de la souffrance (*La contradiction dans la connaissance et l'essence du monde,* 1880) et voit dans l'humour le remède à tous les maux en lui demandant de détruire les mirages persistants et d'opérer l'indispensable dissociation qui affranchira l'homme de l'attachement à l'existence (*Le tragique comme loi universelle et l'humour comme figure esthétique de la métaphysique,* 1877) ; Eduard von Hartmann surtout, qui, dans sa *Philosophie de l'inconscient*, publiée en 1867 et traduite par Nolen en 1877, réunit sous le terme de « monisme concret » la réalité, le tout, l'absolu et fait de l'inconscient l'essence créatrice des choses. Jakob Burckhardt, élève de Ranke à Berlin, et qui enseigne l'histoire de l'art à Bâle où il est collègue de Nietzsche, pense comme Schopenhauer que le mal est le moteur de l'histoire. Et, tandis que Kierkegaard exalte le pathétique de l'intériorité en direction d'un existentialisme chrétien, d'autres, appartenant à des écoles diverses (néo-idéalisme, néo-vitalisme, néo-romantisme) participent eux aussi à la réaction contre l'intellectualisme : Hammerling, Dilthey qui fait le procès de la « raison historique », Georg Simmel qui critique le positivisme, Klages pour lequel la vie est l'âme originelle et intemporelle, continuellement mise en péril par l'esprit, ou Hermann Kayserling, dont la

1. Nous n'oublierons pas de mentionner la création à Francfort de la *Société Schopenhauer (Schopenhauer-Gesellschaft)* à la veille de la première guerre mondiale et la publication des *Annales (Schopenhauer-Jahrbuch),* dont le D[r] Arthur Hübscher s'est occupé durant de longues années avec un inlassable dévouement.

philosophie de la vie est tout entière guidée par l'anti-intellectualisme, jusqu'à Miguel de Unamuno qui s'écrie : « Tout le vital est anti-rationnel. » Et, dans la période récente, des penseurs aussi différents que Max Horkheimer ou Arnold Gehlen se reconnaissent dans la philosophie schopenhauerienne — ou tout au moins dans certains de ses aspects —, dont on peut trouver trace tant dans la « Théorie critique » de l'Ecole de Francfort que dans certaines vues de la philosophie analytique.

En France, après avoir évoqué les premiers apôtres qui ont d'ailleurs rendu visite à Schopenhauer à Francfort (Foucher de Careil — qui semble toutefois préférer Hegel —, Frédéric Morin, Challemel-Lacour que Elémir Bourges nommera « l'un des pèlerins empressés de La Mecque du pessimisme »), il faut citer les traducteurs qui ont attaché leur nom à la philosophie schopenhauerienne : Alexandre Weill (que Schopenhauer n'aimait pas parce qu'il avait donné une traduction assez médiocre de certaines pages des *Parerga*), puis, à partir des années 1880, Auguste Burdeau, J. A. Cantacuzène, Jean Bourdeau — malgré son parti pris —, A. Dietrich (et, plus près de nous, Richard Roos qui a repris la traduction du *Monde*), mais également de grands représentants des milieux intellectuels et universitaires, philosophes et germanistes mêlés : Ribot, Janet, Bossert, Seillière, Ruyssen, Fauconnet, Andler, Victor Basch, Henri Lichtenberger, Ravaisson, Fouillée. Rappelons particulièrement l'œuvre de Jules Lachelier, qui, dès ses premières conférences à l'Ecole Normale (1864), en arrive au *primum velle* schopenhauerien, sans toutefois accorder au Vouloir la primauté sur l'intelligence, et le néo-criticisme de Charles Renouvier qui, déjà éloigné du dualisme cartésien par la notion leibnizienne de l'effort, sans lequel « il n'y a pas de substance », finit par rejoindre Schopenhauer en sortant du kantisme pour trouver en lui une explication moniste de l'univers compatible avec le sens de la vie. Ce combat entre intellect et intuition qui s'accentue après la première guerre

mondiale, oppose au M. Teste de Valéry qui recherche l'universel à travers l'entendement pur l'œuvre de penseurs et d'artistes influencés par Bergson : Péguy, Gabriel Marcel, Montherlant, Malraux. Il débouchera de nos jours sur ce que l'on a appelé la « nouvelle philosophie », en particulier avec un Bernard-Henri Lévy qui, à la fin de *La barbarie à visage humain,* trace, d'une plume déjà très politique, un portrait de l'intellectuel anti-barbare qui semble tout droit sorti de l'univers schopenhauerien.

Mais c'est en effet Henri Bergson qui, en France, a le mieux recueilli l'héritage de Schopenhauer. Sans doute existe-t-il entre les deux philosophes d'évidentes différences. Dans *La pensée et le mouvant,* Bergson se livre à une critique du concept unique (la Substance, le Moi, l'Idée, la Volonté) et affirme qu'on ne gagne rien « à dire que le monde est volonté, au lieu de constater tout simplement qu'il est ». Bergson se montre globalement optimiste : à partir d'une conception différente du temps — la durée pure bergsonienne constituant en fait la substance des choses —, son romantisme est toujours un élan vers l'avenir ; alors que chez Schopenhauer la nature se borne au maintien apparent de la vie, elle tend chez le philosophe français à un progrès réel, et si le génie, pour celui-là, consiste surtout à dé-voiler et à démystifier, il tend chez celui-ci à créer, à inventer, et l'élan vital est une constante ascension que Schopenhauer eût sans doute récusée au nom de l'inanité de l'histoire. Il n'en reste pas moins que, même si Bergson ne cite Schopenhauer qu'une fois (il est vrai qu'il indique rarement ses sources), cet élan vital s'apparente au Vouloir-vivre dans *L'évolution créatrice,* et que l'on trouve des accents schopenhaueriens dans le rôle privilégié accordé au corps *(Matière et mémoire),* l'expérience prise pour guide et le souci de se maintenir constamment près des données de la vie, la sympathie (l' « empathie » bergsonienne) considérée comme condition d'une intuition profonde du réel *(Essai sur les données immédiates de la conscience),* sans oublier

l'importance conférée à l'art[1] et à sa congénialité avec la métaphysique, tout particulièrement pour ce qui est des « arts dynamiques », au premier rang desquels se place évidemment la musique, à laquelle, sur la fin de sa vie, Bergson a porté de plus en plus d'intérêt.

D) *La pensée généalogique.* — Le thème central de la philosophie schopenhauerienne est la subordination des fonctions intellectuelles — c'est-à-dire la représentation — aux fonctions affectives qui ressortissent à la Volonté. C'est la Volonté humaine qui dérive et participe de la Volonté universelle, et point l'inverse. Ainsi la Volonté humaine qui, chez Kant, relève de l'*inconnaissable* (la chose en soi) est chez Schopenhauer du domaine de l'*inconscient*[2] et, en recherchant des motivations inconscientes à l'origine des pensées conscientes, en privilégiant les forces inconscientes aux dépens de la représentation consciente, le philosophe de Francfort, comme l'ont bien vu André Fauconnet et Clément Rosset, rompt avec Kant, se démarque de la tradition idéaliste platonicienne et préfigure les philosophies de type généalogique, en particulier la philosophie nietzschéenne, d'une part, la psychanalyse freudienne, d'autre part, même s'il n'a pas — et de loin — pensé jusqu'au bout la démarche généalogique qui recherche essentiellement les rapports entre les choses, donc, en particulier, entre Volonté et intelligence.

Nietzsche a été saisi d'admiration pour l'œuvre de Schopenhauer à vingt et un ans, comme en témoigne sa lettre du 23 février 1887 à Franz Overbeck. Dans sa III[e] *Considération intempestive,* il observe que, si le siècle a rendu à Schopenhauer son mépris, c'est par impuissance à admettre un tel degré de probité intellectuelle. Partant de cette pensée limpide et fortement charpentée, Nietzsche va, dans sa première philosophie, s'appuyer sur l'idée que la

1. Cf. p. 57-58.
2. Cf. p. 35-36.

conscience des hommes ne suffit pas à déterminer leur vie et qu'il faut donc rejeter le rationalisme comme interprétation de l'homme, car ce n'est pas la conscience qui conditionne la vie, mais la vie qui conditionne la conscience. Il cherchera lui aussi la consolation et pensera la découvrir par l'art et la métaphysique, empruntant par ailleurs à Schopenhauer la théorie du génie.

Dans sa dernière philosophie, où l'optimisme volontaire nietzschéen est, comme on l'a dit, une sorte d'image renversée de la philosophie de Schopenhauer, l'irrationalisme de Nietzsche prend une autre direction, opposant au renoncement désabusé de son maître la glorification de la Volonté de puissance : s'il combat violemment (surtout dans *La généologie de la morale*) à la fois l'ascétisme et le nihilisme caractéristiques à ses yeux de la vie décadente, c'est sur la notion de Vouloir-vivre qu'il construit son propre concept de Volonté de puissance. Constatant qu'il n'y a pas de sens de l'être puisque « Dieu est mort », Nietzsche caractérise sa Volonté de puissance par opposition à la définition de la vie donnée par Spencer, à la simple tendance spinoziste à persévérer dans l'être et au Vouloir de Schopenhauer. Il déclare : « Ce que veut l'homme, ce que veut chaque partie d'un organisme vivant, c'est un surplus de force *(ein Plus von Macht).* » Cette Volonté de puissance, actuellement entravée par des individus médiocres, faibles et lâches, et par ce que l'on nomme communément moralité, doit être le principe de nouvelles tables de valeurs, grâce à cette « transvaluation » *(Umwertung der Werte),* ou plutôt ce que Maurice de Gandillac a traduit plus justement par « inversion axiologique de toutes les valeurs ». Ainsi la « nature faustienne », dans sa soif de connaissance et son désir de jouir de la vie, parviendra-t-elle à dépasser le « dernier homme » et, comme le dira Ibsen après sa découverte de Nietzsche, à aller jusqu'au bout de soi-même, grâce à cette Volonté de puissance devenue sa propre fin cyclique.

On peut enfin considérer que la doctrine scho-

penhauerienne est à la base de la réflexion psychanalytique. Il n'est que de voir par exemple la plongée de Jung dans l'océan d'ombre de l'inconscient collectif et de ses archétypes, les théories de Adler pour lequel la vie est une lutte dans laquelle s'exerce sans trêve la poussée vitale, l'ambition de puissance *(Machtstreben)* — ou les analyses de Wilhelm Reich sur cette force constitutive de l'univers à laquelle il a donné le nom d'*orgone*. Mais c'est surtout Freud lui-même qui a subi l'influence du philosophe de Francfort. Là aussi, comme chez Bergson, comme chez Nietzsche, les divergences sont certaines, essentiellement dans l'ordre téléologique, dont Freud donne une vision optimiste. Mais l'influence de Schopenhauer sur Freud s'est exercée au prix d'un passage du plan métaphysique au plan *psychologique* ; car, dans le domaine de la psychologie, les deux doctrines se rapprochent singulièrement. Au demeurant, Freud reconnaît d'une manière expresse l'influence de Schopenhauer, en particulier dans sa *Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique* (février 1914) et dans *Ma vie et la psychanalyse* : il déclare que Schopenhauer est le seul penseur, avant lui, à avoir établi et formulé les principes fondamentaux de sa science : primauté de l'affectivité et importance prépondérante de la sexualité, considérations sur la parenté entre le génie et la folie (Otto Rank avait attiré l'attention de Freud sur ces textes), incertitude des frontières entre le normal et le pathologique, détermination toute-puissante de la Volonté à l'origine des névroses, Vouloir-vivre (réalité métaphysique) rapproché de la libido (en tant qu'énergie commune aux besoins physiologiques, devenue réalité psychologique), opérations mentales et constructions intellectuelles expliquées par des poussées instinctives et inconscientes, mécanisme du refoulement — dont Freud fait, comme on sait, « le pilier central sur lequel repose tout l'édifice de la psychanalyse » — et processus de sublimation dans la psychologie des profondeurs, la Volonté

correspondant à l'inconscient (le *çà, Es)*, l'intellect représentant le *moi (Ich)*.

Qu'il s'agisse du radicalisme psychologique de Nietzsche ou de ce « réalisme de l'inconscient » dont, dans *De l'interprétation,* Paul Ricœur parlera pour caractériser le freudisme, Schopenhauer est le père de la recherche psychologique moderne en tant que *psychologue du Vouloir*.

3. Le philosophe du tragique.

A) *Le « panthélisme » tragique.* — Autant le sentiment pessimiste s'est révélé incapable de franchir réellement le cap des années 1890-1900, autant le sentiment de l'irrationalisme a envahi la pensée et la littérature du XX[e] siècle, sans d'ailleurs que soit toujours déclarée la paternité schopenhauerienne. Opposé au panlogisme hégélien, le « panthélisme » de Schopenhauer se déploie en pessimisme de la connaissance dans l'anti-intellectualisme jusqu'en 1914, et plus tard sous la forme de la pensée existentielle et de la philosophie de l'absurde.

A travers ces directions de pensée, Schopenhauer demeure actuel par une vision tragique du monde[1], sans doute, comme nous l'avons dit, plus descriptive qu'interprétative, qui se développe d'abord dans une philosophie de la Volonté (la Volonté comme essence du monde, c'est-à-dire comme origine de toutes les manifestations physiques et physiologiques), ensuite dans une philosophie de l'absurde. C'est ainsi que, dans son importance grandissante, l'œuvre de Schopenhauer, qui constitue une transition entre le kantisme et la pensée contemporaine, mais également une médiation entre le

1. Comme le dit Alexis Philonenko, « Schopenhauer a annoncé l'aube de la philosophie de la tragédie et aperçu la nuit de la violence » (*Schopenhauer. Une philosophie de la tragédie,* Vrin, 1980, p. 260).

spinozisme et l'idéalisme allemand, se manifeste de plus en plus dans sa vérité profonde.

Nous voyons en effet s'affirmer, à partir de Kierkegaard et contre le panlogisme, deux orientations : d'une part la tradition chrétienne, avec Gabriel Marcel, Jaspers ou Max Scheler, pour qui l'homme, en tant qu'image de Dieu, défend sa dignité devant la nature ; d'autre part la tradition athée, appuyée à sa façon sur la conscience de la misère humaine. C'est de cette tradition que sort la vision de l'homme absurbe à partir de Nietzsche, puis de Heidegger et de Sartre, celle qui donne en Amérique la « génération perdue » de Dos Passos et de Hemingway, et trouve en Europe l'expression philosophique et poétique de la tristesse propre au sentiment de la contingence chez Kafka, Sartre et Camus, dans la poésie de Char et de Prévert, dans l'objectivisme négateur du « nouveau roman » et du « nouveau théâtre ». Ainsi l'alliance entre la place privilégiée de l'intuition et l'aséité de la Volonté donne naissance à la pensée absurde, qui récuse les idées fondamentales du rationalisme pour les faire apparaître comme illusion. Clément Rosset rappelle excellemment que Schopenhauer — chez qui la pensée de la « facticité » est finalement plus profonde que la pensée de la souffrance — « exerce en philosophie les fonctions d'un *désillusionniste* » : le monde constituant la Grande Illusion, il s'agit de dénoncer toutes les illusions qui le composent, et cela parce que ces diverses illusions tendent à faire dériver le monde de l'idée d'ordre : il y a impossibilité de justifier rationnellement l'existence des choses et de leur donner un sens, mais en même temps, à l'opposé des thèses d'un Paul Valéry, on prend en compte, comme dans le *Manifeste surréaliste* de 1924, la capacité de dévoilement et de révélation de la pensée intuitive et la puissance de l'inconscient comme source de toute création authentique.

B) *Des ontologies existentielles à la pensée absurde.* — La philosophie de Heidegger est fondamentalement une

philosophie de l'être et toute sa démarche tourne autour de la question du sens de l'être. Si l'être n'est qu'en tant qu'il est inséré dans le temps, il faut retrouver le nihilisme schopenhauerien qui constitue l'univers comme absurde et tragique. De même que chez Heidegger l'être authentique, « jeté », par une sorte de *déréliction (Geworfenheit)* dans l'eccéité de l'existence, se dirige exclusivement vers sa mort, de même chez Schopenhauer l'arrêt et la néantisation de toute œuvre dévoile l'absurdité douloureuse d'une vie si âprement et inexplicablement attachée à son propre destin.

Schopenhauer est l'initiateur de Sartre dans l'analyse du caractère insignifiant des motifs, surgis de l'application du principe de raison au Vouloir. L'existentialisme athée de Heidegger et de Sartre est une sorte de justification de l'homme par l'homme. Comme l'écrit Sartre dans la conclusion de *L'Etre et le Néant*, « l'être est une aventure individuelle (...). L'être est, sans raison, sans cause et sans nécessité ; la définition même de l'être nous livre sa contingence originelle ». Mais Sartre a constamment gardé le souci d'exercer une action politique et sociale et de lui donner une justification. Il intègre donc l'apport du courant hégélo-marxiste à une théorie qui consacre le primat de la vie immédiate comme liberté absolue au sein d'une réalité opaque. La dualité ontologique entre la liberté *(le pour-soi)* et le monde *(l'en-soi)* fait que tout est « de trop ». L'homme lui-même est de trop dans un monde sans communication. Sartre rejoint ainsi la troisième forme du tragique décrite par Schopenhauer au § 51 du livre III du *Monde* : la douleur tragique, dit le philosophe allemand, vient soit par la méchanceté extraordinaire du caractère, soit d'un destin aveugle, soit des rapports des personnages entre eux. En fait, dans cette troisième forme du tragique, le monisme schopenhauerien est remplacé par une multitude et un pluralisme de volontés individuelles, de monades en quelque sorte, mais de monades soucieuses de subsister dans un monde où toutes les communications sont abolies, engendrant l'enfer auquel nul n'échappe. De là dérive ce

que Nicolas Berdiaev, qui reconnaît devoir beaucoup à Schopenhauer, a nommé « l'athéisme nocturne », cette forme d'existentialisme qui débouche sur le néant et le désespoir de la répétition sans changement. Nous la trouvons dans l'œuvre romanesque et théâtrale de Sartre, et ensuite dans le « Nouveau théâtre », à travers la déconstruction du temps, de l'espace, de l'action, des caractères, et la désintégration du langage lui-même, qui devient une langue intentionnellement vide, fragmentée et fragmentaire, souvent puérile, marquée par de longs moments de silence, symbolisant la lutte sourde et obstinée de l'homme contre un monde absurde, telle la mouche qui constamment revient se heurter à la vitre : ainsi de la prise de conscience dramatique de la difficulté vitale chez Adamov, de l'inversion des valeurs chez Jean Genet, dont les personnages vivent « dans le monde délicat de la réprobation », de l'anti-héros de Beckett et de Ionesco, chez qui le théâtre de l'absurde, conférant toute son importance au grotesque, représente les efforts de l'homme pour donner un sens à une situation qui n'en a aucun dans un monde qui lui-même n'en a pas davantage. Ainsi se trouve assurée la liaison avec la forme nouvelle du mal du siècle qui habite ces « enfants de l'absurde » dont parle Paul Van den Bosch.

Cette critique du rationalisme conduisant à la pensée absurde qui porte Sartre vers la situation de l'écrivain « engagé » et qui détermine chez Georges Bataille le « rire olympien » à travers lequel se traduit la renonciation à tout espoir, s'exprime chez Albert Camus par une méditation plus inquiète, plus ardente aussi, qui débouche sur le défi, le mépris, la révolte et la création, traduction à la fois du Vouloir-vivre et de l'angoisse existentielle.

La description de cette illusion de l'existence, nous la rencontrons souvent, de Kafka à Céline et de Malraux à Buzzati. Mais c'est Camus qui, avec *Le mythe de Sisyphe,* a sans doute fait la meilleure analyse philosophique de l'absurde : « Dans cet univers indéchiffrable et limité, le

destin de l'homme prend désormais son sens (...). Ce qui est absurde, c'est la confrontation de cet irrationnel et de ce désir de clarté dont l'appel résonne au plus profond de l'homme. »

Mais en fait, convient-il de parler seulement de désespérance ? L'esthétique de la mort que défend Julien Gracq dans *Le rivage des syrtes,* où l'histoire — « aussi écrasante qu'un destin », dira-t-il dans *Préférences* est décrite comme un mauvais rêve, s'accompagne du bonheur de l'attente pure, de l'élan exaltant du désir, du contact heureux avec le monde sensible. Dans ses *Actuelles* des années 1950, où il a manifestement, *per oppositionem,* voulu répondre aux *Considérations* de Nietzsche, Camus ne cesse d'affirmer la valeur de la révolte, de la générosité et de la jeunesse, la qualité de la tolérance, de la justice, de l'intelligence et même du bonheur. A un moment où, malgré les engouements philosophiques, idéologiques et littéraires qui perdurent (et dont l'un des exemples les plus saisissants est cet *Humanisme et terreur* de Maurice Merleau-Ponty dans lequel on peut sentir à quel point la fascination était puissante) —, on pouvait déjà déceler les premiers signes de l'échec idéologique et politique du marxisme (cet « opium des intellectuels » dont parlera Raymond Aron), Camus défend une morale de la liberté et de la justice contre tous les totalitarismes, donne à l'art une place au niveau de la réalité la plus humble et la plus quotidienne (« Toute création authentique, dit-il, est un don à l'avenir ») et ne craint pas d'affirmer qu' « il y a l'histoire et il y a autre chose, le simple bonheur, la passion des êtres, la beauté naturelle ».

Car déjà cette pensée qui se veut une pensée de la lucidité, ce procès impitoyable et argumenté fait sans relâche à la condition humaine, ne sont-ils pas, dans leur démarche même, une sorte d'hommage à l'humaine réalité ? Comme l'indique Camus dans ce texte écrit pour la revue lyonnaise *L'Arbalète* en 1943 et qu'il a intitulé « L'espoir et l'absurde dans l'œuvre de Franz Kafka » :

« Et pour dire vrai, ce lieu géométrique de l'homme et de l'inhumain, les cœurs purs savent le voir partout. Si Faust et Don Quichotte sont des créations éminentes de l'art, c'est à cause des grandeurs sans mesure qu'ils nous montrent de leurs mains terrestres. Un moment vient toujours où l'esprit nie les vérités que ces mains peuvent toucher. Un moment vient où la création n'est plus prise au tragique : elle est prise seulement au sérieux. L'homme alors s'occupe d'espoir. Mais ce n'est pas son affaire. Son affaire est de se détourner du subterfuge. Or c'est lui que je retrouve au terme du véhément procès que Kafka intente à l'univers tout entier. Son verdict incroyable acquitte, pour finir, ce monde hideux et bouleversant où les taupes elles-mêmes se mêlent d'espérer. »

C) « *Sisyphe heureux* »... — Il nous est donc permis d'aller plus loin encore : cet « humanisme pessimiste », comme l'a si bien caractérisé Thomas Mann, que nous rencontrons de Hebbel à Tolstoï, de Wagner à Nietzsche et de Hammerling à Camus, qui va jusqu'aux nouveaux philosophes et jusqu'à la réflexion de Claude Lévi-Strauss sur la perpétuelle résurgence des barbaries et la fragilité des civilisations, — cet humanisme pessimiste s'éloigne-t-il en définitive tellement — à la forme près — d'un certain humanisme classique ? Il nous semble qu'en ce domaine trois traits essentiels nous permettent d'élaborer notre conclusion.

C'est tout d'abord, chez Schopenhauer, comme chez Nietzsche, comme chez Camus, une profonde exigence d'honnêteté intellectuelle et une lutte sans merci contre les idoles dès l'instant où l'on a la conviction qu'il s'agit d'un combat pour la vérité. Ils sont comme le Meursault de Camus dont ce dernier parle dans sa préface à l'édition américaine de *L'Etranger* : « Meursault, pour moi, n'est donc pas une épave, mais un homme pauvre et nu, amoureux du soleil qui ne laisse pas d'ombres. Loin qu'il soit privé de toute sensibilité, une passion profonde, parce que tacite, l'anime, la passion de l'absolu et de la vérité. » Cette intransigeante autonomie de l'esprit, cette courageuse probité et, comme l'a dit Pierre Godet, cette « entière véracité d'un esprit qui jamais ne se paie de mots ni ne jongle

avec les concepts, qui jamais ne nous donne le change sur le véritable but de sa recherche, et pour qui la clarté logique n'est que l'expression du respect de ce qui est », voilà la première caractéristique du philosophe tragique : ne jamais transiger quand il s'agit de l'essentiel. « Bâtissez vos villes près du Vésuve », conseille Zarathoustra à ses disciples, afin de bien marquer le caractère à la fois éruptif et dangereusement lucide qu'il importe de donner à une pensée attachée avant tout à la sincérité envers elle-même, soucieuse de concilier le difficile exercice de la vie avec une recherche de la vérité que rien ne saurait détourner de son but et de sa mission.

Le second trait que nous pouvons relever, c'est — même si, dans le cas de Schopenhauer, cette constatation paraît relever du paradoxe — une certaine vision de la vocation ennoblissante de l'homme. Nous rejoignons ainsi une grande tradition de l'humanisme à travers la théorie du Beau et la conception du génie qui, apollinienne et dionysiaque à la fois, le rapproche de la vision goethéenne nourrie du Sturm und Drang et de l'olympisme weimarien, — et à travers l'appréciation de l'homme, qui est à la fois l'être le plus fragile et le plus admirable et demeure, en dépit de tout, l'ultime et secret espoir du monde parce qu'il est le seul qui soit capable de dégager toutes les leçons de la signification morale de l'univers. Dans une interview accordée le 10 août 1946 à Gaétan Picon, Camus indique :

« Il s'agit pour moi de tirer toutes les conséquences de l'absurde, c'est-à-dire du non-sens qu'a fait éclater dans le monde la disparition de Dieu. Mais au-delà de l'absurde, il faut fonder la possibilité d'une attitude morale. »

Et il ajoutera dans l'introduction à *L'homme révolté* :

« L'homme est la seule créature qui refuse d'être ce qu'elle est. La question est de savoir si ce refus ne peut l'amener qu'à la destruction des autres et de lui-même, si toute révolte doit s'achever en justification du meurtre universel, ou si, au contraire, sans prétention à une impossible innocence, elle peut découvrir le principe d'une culpabilité raisonnable. »

Profondément pénétré du sentiment du tragique, l'homme peut regarder la vie comme spectacle esthétique — c'est l'une des visions de Nietzsche dans le dionysisme de la justification de la vie. Mais il peut également prendre le parti d'un *idéal héroïque* : c'est là le troisième trait que nous évoquerons en terminant.

L'héroïsme est bien, au fond, la forme la plus noble, la plus méritoire d'acceptation de la vie. Elle n'est nullement primaire ou naïve, mais fondée sur une ascèse personnelle, sur un dépassement, un « malgré tout », une souffrance. Schopenhauer sait, comme Goethe, que l'homme doit d'abord être un lutteur. Or un lutteur n'est pas un faible. Cette nuance de sévérité lucide, nous la trouvons dans la question cardinale posée par Nietzsche lorsqu'il écrit[1], sous le titre *Essai d'autocritique*, sapréface à la nouvelle édition de *La naissance de la tragédie* : « Le pessimisme est-il nécessairement le signe de la décadence, du déclin, de l'échec, de l'épuisement et de l'affaiblissement des instincts ? (...). Y a-t-il un pessimisme des forts ? » Et dès 1945, dans un de ses éditoriaux du journal *Combat* intitulé « Le pessimisme et le courage », Camus le rappelle fermement : « Une philosophie négative n'est pas incompatible, dans les faits, avec une morale de la liberté et du courage. » Nous rencontrons dans l'œuvre de Schopenhauer cette incitation à trouver des raisons de lutter fondées sur la lucide perception du tragique de l'existence. Camus décrit Sisyphe lorsque celui-ci redescend dans la plaine :

« C'est pendant ce retour, cette pause, que Sisyphe m'intéresse (...). Cette heure qui est comme une respiration et qui revient aussi sûrement que son malheur, cette heure est celle de la conscience. A chacun de ces instants, où il quitte les sommets et s'enfonce peu à peu vers les tanières des dieux, il est supérieur à son destin. Il est plus fort que son rocher. »

1. Même si, à ce moment-là (1886), Nietzsche s'est éloigné de Schopenhauer et souligne le « résignationnisme moral » du philosophe de Francfort parlant de la tragédie grecque.

Et Camus ajoute toujours à propos de Sisyphe : « La clairvoyance qui devait faire son tourment consomme du même coup sa victoire. Il n'est pas de destin qui ne se surmonte par le mépris. » Mais ce « mépris » n'amène pas nécessairement l'homme à succomber à la tentation de l'indifférence érigée en hygiène spirituelle contre les excès du plaisir ou de l'engagement. On pourrait, dans une approche quelque peu rapide, estimer que la philosophie schopenhauerienne conduit à l'ataraxie de l'épicurien qui recherche le bonheur en évitant la douleur[1], et surtout à celle du stoïcien qui le poursuit à travers la fermeté d'âme fondée sur l'acceptation d'un ordre universel et raisonnable régi par le logos. Il nous semble que la pensée de Schopenhauer va au-delà et, en l'occurrence, la définition de Didier Raymond peut apparaître quelque peu réductrice[2]. Nous pourrions plutôt nous référer ici à la philosophie d'un Jean Grenier — le maître dont Camus n'a jamais oublié les leçons — qui, nourri de Schopenhauer, a pu, à partir des thèmes du choix et de la liberté, surmonter la tentation d'une quiétude faite précisément d'indifférence pour parvenir à une acceptation du tragique inexorablement lové au cœur de l'existence humaine, car « la félicité ne se sépare pas du tragique, elle en est le sommet ». L'indifférence de Schopenhauer, de Grenier, de Camus, cet « intervalle entre oui et non », n'est pas une résignation. Elle est une conquête et une ascèse. En ce sens, le solitaire de Francfort n'est pas seulement le « génial inventeur d'idées » dont parle Nietzsche ; il reste un incomparable éducateur des intelligences et des volontés. Sans doute les solutions pratiques sont-elles fort variées et différentes, à commencer par la plus prosaïque, celle de Faust devenu ingénieur des travaux publics, en continuant par l'attitude du « comme si » adoptée par Don Juan,

1. Encore que, comme l'on sait, la sévère doctrine d'Epicure soit loin de se réduire à un quelconque hédonisme.
2. Cf. p. 63, n. 1, et p. 93.